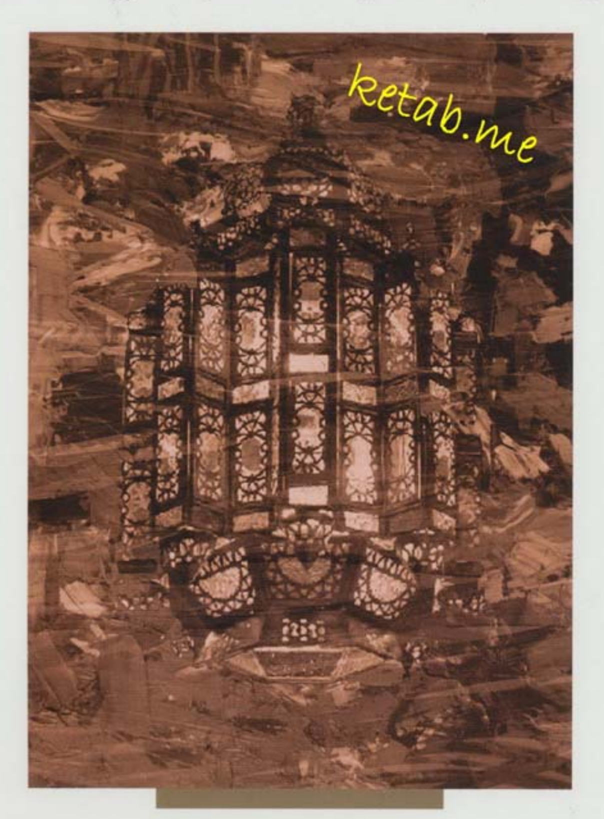
زمن الصحوة

الحركات الإسلاميّة المعاصرة في السعوديّة



ستيفان لاكروا





الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

زمن الصحوة

الحركات الإسلاميّة المعاصرة في السعوديّة

ستيفان لاكروا

الترجمة بإشراف

عبد الحق الزمّوري





الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

زمن الصحوة

الحركات الإسلاميّة المعاصرة في السعوديّة

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

لاكروا، ستيفان

زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعوديّة/ ستيفان لاكروا؛ الترجمة بإشراف عبد الحق الزموري.

٣٨٢ ص.

ببليوغرافية: ص ٣٦٥ ـ ٣٨٢.

ISBN 978-9953-533-89-6

١. الحركات الإسلامية ـ السعودية. ٢. السعودية ـ الأحوال السياسية.
أ. الزموري، عبد الحق (مترجم). ب. العنوان.

297.809538

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

العنوان بالفرنسية

Les Islamistes saoudiens
Une insurrection manquée

par Stéphane Lacroix
Paris, Presses Universitaires de France, 2010

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويـــات

ملاحظات حول المصادر ٩

الفصل الأول : حركة إسلامية في مجتمع منقسم ١١

أولاً : إختيار مقاربة ١٣

ثانياً : ميلاد المملكة العربية السعودية وتطوّرُها ١٩

ثالثاً : نظام اجتماعي سياسي مقطّع ٣٧

رابعاً : العلماء والمثقفون والتعبئة ٤٦

الفصل الثاني : نشوء حركة الصحوة في المملكة العربية السعودية ٥٥

أولاً : الإخوان المسلمون والمملكة العربية السعودية ٥٦

ثانياً : نظام تعليمي في خدمة الإخوان المسلمين ٦١

ثالثاً : ولادة الصحوة ٧٤

رابعاً : الجماعات كطليعة لمجتمع إسلامي بديل ٨٦

خامساً : سياق ملائم ١٠١

سادساً : قدرة الصحوة التوحيدية ١٠٧

الفصل الثالث : مقاومة نفوذ الصحوة ١١١

أولاً : الثورة الألبانيّة ١١١

ثانياً : من الألباني إلى أهل الحديث ١١٧
ثالثاً : حالة الجماعة السلفيّة المحتسبة ١٢٢
رابعاً : الإسلاميون السعوديون بعد سنة ١٩٧٩ .... ١٣٥
خامساً : المعاقل الأخيرة للوهّابيّة الإقصائيّة ١٤٠
سادساً : الإقصائيّون والرفضيّون ١٤٦
سابعاً : التيار الجهادي ضدّ الصحوة ١٤٧

الفصل الرابع : تضحية بجيل ١٦٥

أولاً : المنافسات الصحوية
في السيطرة على الفضاء الاجتماعي ١٦٥
ثانياً : جيل الصحوة والرّكود ١٧٤
ثالثاً : الصّراع حول الحداثة ١٨٠
رابعاً : علماء لهم طموحات ١٨٩
خامساً : من منطق المجال إلى تجاوزه ٢٠٠

الفصل الخامس : منطق الانتفاضة ٢٠١

أولاً : من التعبئة مختلفة القطاعات
إلى التعاون العابر للقطاعات ٢٠١
ثانياً : الدور التحفيزي لحرب الخليج ٢١٠
ثالثاً : المشروع الإصلاحي ودلالة الاحتجاج ٢١٨
رابعاً : المجموعات الناشطة ٢١٩
خامساً : تقلبات المشروع الإصلاحي ٢٣٤
سادساً : وحدة الحركة الإسلاميّة ٢٥٥
سابعاً : التباسات الاحتجاج ٢٦٣

الفصل السادس : تشريح الإخفاق ٢٦٧
أولاً : القمع ونتائجه ٢٦٨
ثانياً : الصعود القوي للحركات المضادّة ٢٨٢
ثالثاً : هياكل تعبويّة مفقودة ٣٠٢
رابعاً : فشل مفارق ٣١٦
الفصل السابع : الإسلاميون بعد المعركة ٣١٩
أولاً : صراع على التركة ٣٢٤
ثانياً : الصحوة الجديدة أو إغراء المهادنة ٣٢٥
ثالثاً : «الليبرو ـ إسلاميّون»
والبحث عن نظام ملكي دستوري ٣٢٨
رابعاً : الجهاديّون الجدد في خدمة الجهاد العالمي ٣٣٤
خامساً : إخفاق عملية إعادة التعبئة ٣٤٣
سادساً : نحو إعادة تعريف بنيويّة لما بعد الإسلاميّة ٣٥٣
خاتمة : الدروس المستفادة من «الانتفاضة» ٣٥٧
المراجع ٣٦٥

ملاحظات حول المصادر

يستند هذا الكتاب في الأساس إلى عمل ميداني قمت به من شهر حزيران/ يونيو ٢٠٠٣ حتى شهر أيار/ مايو ٢٠٠٧، في المملكة العربية السعودية في الأكثر، وكذلك في الكويت والبحرين والإمارات العربية المتحدة ومصر والأردن وبريطانيا العظمى.

أجريت في أثناء زياراتي إلى تلك الدول ٥٠ مقابلةً مسهَبةً مع مشاركين ينتمون إلى الحركة الإسلامية السعودية السنّية بتياراتها المتنوعة. وقد تطلّبت تلك اللقاءات العديدة عملاً تحضيرياً مُضنِياً. ذلك أن قيام باحث غربي باتصال مباشر لإجراء مقابلة مع ناشط إسلامي لم يعتد على هذا النوع من المقابلات ليس سهلاً. وغالباً ما كان الناشط يُعرِض عن إجراء المقابلة، أو يُجري مقابلةً شكليةً خاليةً من أي مضمون وهذا أسوأ من الأول. لذلك، تعيّن في الأغلب إقامة شبكة علاقات يمكن الاعتماد عليها لتدبير الاجتماع بالناشط المعنيّ. وتبيّن أنّ هذه العملية نافعة للغاية؛ ففي سياق التطلّع إلى الاجتماع بالشخصيات الإسلامية البارزة، تعرّفتُ إلى عدة شباب، بعضهم أعضاء (أو أعضاء سابقون) في «الجماعات» التي تمثّل شبكات منظَّمةً تشكّل عماد الحركة الإسلامية. وتبيّن لي أنهم كانوا أكثر من مجرّد وسطاء بيني وبين القيادات، وأنهم مصادر غنية جداً في حدّ ذاتهم. وبفضل مساعدتهم، استطعتُ استيعاب أطياف الحركة وتكوين صورة إجمالية عنها. كما تمكنت من الالتقاء بإسلاميين كثر من غير السعوديين ممن لديهم علاقات بالحركة الإسلامية السعودية، وقد عرضوا وجهة نظر مختلفة حيال ما كنت أتتبّعه في المملكة العربية السعودية وقدّموا معلومات تتعلق بالانتشار الإقليمي لهذه الشبكات. أخيراً، وفي

سياق محاولة وضع الحركة الإسلامية في بيئتها الأعمّ، تحدثتُ إلى عدد كبير من الأفراد المنتمين إلى تيارات فكرية ومذاهب أخرى ناشطة في المملكة العربية السعودية. وقد وافق بعض من حاورتُهم على ذكر أسمائهم، في حين اختار أغلبهم إغفالها، وأود أن أشكرهم جميعاً.

ينبغي أن أضيف إلى هذه المصادر الأولية عدداً كبيراً من المصادر الثانوية من المؤلَّفات العربية. وقد اقتضى ذلك مراجعة الكتب في المكتبات العامّة والخاصّة، وفي المحلات التجارية والمتاجر التي تبيع «التسجيلات الإسلامية» في عدد كبير من الدول منها المملكة العربية السعودية والكويت ومصر والإمارات العربية المتحدة وبريطانيا العظمى، لجمع أكبر عيّنة ممكنة من المؤلَّفات الإسلامية السعودية بدءاً بالكتب التي ألّفها كبار المنظّرين في الحركة، مروراً بالمنشورات والخطب المسجَّلة التي ألقاها علماؤها، وانتهاءً بالسِّيَر الذاتية لشخصياتها والمجلات الأوسع تأثيراً التي يطالعها أعضاؤها. كما عدتُ إلى أرشيفات الصحف والمجلات السعودية الرئيسة التي نُشرت خلال الخمسين سنة الماضية. أخيراً، شكّل الإنترنت أداة عون لا تُقدَّر بثمن لأن بعض المواقع الإلكترونية الإسلامية مليء بالمكتبات الإلكترونية التي يمكن أن تجد فيها أعمالاً يصعب العثور عليها في أي مكان آخر من ناحية، ولأن المنتديات الإسلامية مصادر معلومات غنية جداً تتعلق بآخر المستجدات من ناحية أخرى.

الفصل الأول

حركة إسلامية في مجتمع منقسم

تظلّ المملكة العربية السعودية بقعةً مُعتمةً باستمرار في الدراسات التي تتحدث عن الحركة الإسلامية، ولئن كان جميع المؤلفين متفقين على أن تأثير المملكة الدِّيني، القوي الاستقطاب، عامل أساس في ظهور الحركات الإسلامية وانتشارها في الشرق الأوسط، فقلّة منهم يستطيعون وصف النطاق العام لذلك التأثير وطرائقه بأية دقّة ممكنة. وغالباً ما يتراوح الوصف بين التبسيط الزائد المُضحك والتبسيط الزائد المُغضب. يقال إن المملكة العربية السعودية تصدّر إسلاماً رجعياً نمطياً لم يطرأ عليه تغيير منذ القرن الثامن عشر حين انتعش من جديد على يد داعية من قلب الجزيرة العربية هو الشيخ محمد بن عبد الوهّاب.

وبناءً على هذه الصورة، فإن الحداثة لا تدخل على الخط إلا بشكل غير مباشر، عبر اكتشاف النفط الذي مكّن الخصوصية الدينية من أدواتٍ تعينها على التواصل العالمي. ويمكن تفسير محدودية تلك التوصيفات بسهولة: فالمجال الإسلامي السعودي لم يَحْظَ إلا بقليل من الدراسات، التي كانت بدورها تعتمد في الأساس على مصادر ثانوية. ويبقى ذلك المجال لدى الصحافيين والباحثين ميداناً لم يُستكشَف بعد.

يبقى الرهان الأول استعادة الإسلام في المملكة العربية السعودية التنوّعَ والتعدديةَ اللذين تميّزه، ككل الظواهر الاجتماعية. ولكي نقوم

بذلك، يلزم إحداث ثورة كوبرْنيكية(*) في المقاربة المتعارَف عليها: على الرغم من الاعتقاد السائد بأن المملكة قوة تنشر الإسلام، يُنظَر إليها كذلك على أنها كانت واقعةً تحت التأثيرات المنبعثة من أغلب التيارات الإسلامية التجديدية في القرنين التاسع عشر والعشرين. وقد نقلت هذه التأثيراتُ صورَ النشاط الإسلامي الحديثة الذي تزاوله الحركات الإسلامية في المناطق الأخرى من الشرق الأوسط إلى المملكة. والتقاء هذه الثقافة الحيّة مع بعض تعاليم الشيخ محمد بن عبد الوهّاب، ولّد تياراً إسلامياً سنّياً محلّياً داخل المملكة يتميّز بالتعقيد والتنوّع على غرار الحركات التي أثّرت فيه.

ويختلف ذلك التيار في جوهره عن واقع الحركات الإسلامية في أغلب بلدان الشرق الأوسط: ليس المطلوب هنا محاربة نظام علماني يدّعي الاعتماد على مدوّنة أخرى يستمد منها مشروعيته غير الدين، بل القضية هي منازعةُ سلطةٍ قائمة على الدين احتكارَها للمقدس؛ لذلك فالإسلام في المملكة العربية السعودية مصدر جوهري للتنازع: بين السلطة والإسلاميين من جهة، وبين الإسلاميين أنفسهم لتعدد التصورات التي تُلهمهم، من جهة أخرى. وتتجلّى هذه النزاعات أحياناً ـ كما سنرى لاحقاً ـ في صيغ عقدية وفقهية يمكن أن توحي بأنها بعيدة جداً عن الوقائع المُعاشة. ولكن في أغلب الأحيان، تجد تلك النزاعات نفسها، على صلة بالديناميات الاجتماعية المصاحبة: سواء أكانت صراعات رأسيةً بين أفراد ينتمون إلى طبقات مختلفة في الهرميات الاجتماعية، أم صراعات أفقيةً بين قوى تنتمي إلى قطاعات اجتماعية مختلفة. وبالتالي فإن الإسلام في المملكة العربية السعودية هو اللغة الأساسية التي بواسطتها يتم التعبير عن المنافسات الاجتماعية، وهو ما نأمل أن توفّره الصفحاتُ الآتية. وعدا عن كونه تحليلاً للنزعة الإسلامية السعودية، فإن ما نأمل اقتراحه على القارئ هو غوْصٌ في التاريخ السياسي والاجتماعي الحديث لبلد غيرِ معروفٍ بما يكفي.

(*) نسبة إلى العالم الفلكي كوبرْنيكوس القائل إن الأرض والكواكب السيارة تدور حول الشمس. (المترجم).

أولاً: إختيار مقاربة

أحدث صدام حسين الذي كان حاكم العراق زلزالاً إقليمياً وعالمياً بغزوه الكويت في ٢ آب/ أغسطس ١٩٩٠ وسرعان ما أفرزت الأزمةُ المتعاظمة ضحيةً غير مقصودة وهي النظام السعودي الذي أُرغم على الاستعانة بقوات أجنبية، أمريكية بشكل رئيس، لحماية أراضيه من هجوم عراقي محتمل. على أن الإعلان عن قدوم تعزيزات غير مسلمة إلى «بلاد الحرمين»، أطلق حملةَ مُعارضةٍ هائلةٍ للأسرة المالكة أشرفت عليها حركةٌ مشتَّتة ولكنها حسنة التنظيم تسمى الصحوة الإسلامية (أو الصحوة اختصاراً). وبالتالي، لم تعد المملكة جنّة السلم الاجتماعي كما وصفها المراقبون من قبل، وباتت مكشوفةً أيضاً أمام تعبير احتجاجي مستمَدٍّ من مصدر كانت تعتقد أنها تحتكره، أعني بذلك الإسلام.

صحيح أن مجموعةً من الإسلاميين، تؤمن بالمهدوية، استولت على المسجد الحرام بمكّة المكرّمة بقيادة جهيمان العتيبي في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٩، لكنّ تلك الحركة التي ألهمتها نظرة مذهبية ضيّقة جداً لم تستطع تعبئة أكثر من بضع مئات من المناصرين. بيد أنّ الوضع كان مختلفاً للغاية في آب/أغسطس ١٩٩٠، عندما استقطبت الخطبُ الحماسية الشاجبة للوجود الأمريكي عشراتِ الآلاف من الشباب المتحمّسين في أرجاء المملكة كافة بوصفه علامةً على فشل أخلاقي وسياسي «للنظام» السعودي. وسرعان ما تحوّلت المظاهر الاحتجاجية إلى حملة منظَّمة، ووقّع بعض المثقفين والنخب الدِّينية في المملكة عدة التماسات طالبت بإدخال إصلاحات جذرية، واهتزّ النظام السعودي لأول مرّة في تاريخه بعد أن بدا منيعاً حتى ذلك الحين. واستمرّت الاضطرابات حتى سنة ١٩٩٤، وأدّت إلى اعتقال عدة آلاف من أنصار المعارضة.

سنركّز في هذا الكتاب على «انتفاضة الصحوة» (كما تسمى عند بعض الإسلاميين السعوديين). يوفّر هذا الحدث أكثر نقاط التركيز ملاءمةً لدراسة الحركة الإسلامية السعودية لأنه كان أول أداة تعبوية إسلامية بهذا الحجم في تاريخ البلاد، ولأنه مثّل ذروة ولحظة حقيقة ونقطة انطلاق تأسيسية في الوقت نفسه.

شكّل الحدث نقطة ذروة للحركة الإسلامية السعودية لأنها شهدت تفعيل هياكل وأفكار كانت قد تبلورت خلال العقود السابقة في بيئة «إسلامية حركية» تعود جذورها إلى سنوات ١٩٥٣ ـ ١٩٥٤، عندما استقرّ منفيون من حركة الإخوان المسلمين المصرية في المملكة. وبالتالي، لكي ندرس «انتفاضة الصحوة»، فنحن بحاجة إلى البدء بكتابة تاريخ لم يُكتب من قبلُ، هو تاريخ الحركة الإسلامية في المملكة العربية السعودية. وإضافة إلى التحقق من الوقائع، فسنسعى إلى استعراض تاريخ واقعي لممارسات التيار الإسلامي السعودي وتمثّلاته.

كانتِ انتفاضةُ الصحوة لحظةَ حقيقة أيضاً لأنها أتاحت فرصةً فريدةً لاختبار القدرة التعبوية للحركة الإسلامية في المملكة. يشرح الكتاب كيف استطاعت الحركة الإسلامية لمدة معيّنة نقض منطق السيطرة الاجتماعية الذي ساعد على المحافظة على استقرار النظام في الظروف العادية، وكيف فشلت هذه التعبئة الإسلامية في نهاية المطاف. كما تسلّط هذه الدراسة الضوء على نواحٍ معيّنة في حملات التعبئة الإسلامية (وحملات التعبئة غير الإسلاميةً إلى حدّ ما) التي يصعب ملاحظتها في سياقات أخرى عدا المجتمع السعودي.

شكلت انتفاضةُ الصحوة أخيراً نقطةَ انطلاق تأسيسية لأنها الحدث الذي تحولت فيه سائر الحملات التعبوية التالية للتيار الإسلامي داخل المملكة إلى نقطة مرجعية أساسية، في مسعىً لربطه «بلحظة» تبقى مصدراً لا ينضب للشرعية في الدوائر النشطة. وبالتالي فإن شرح انتفاضة الصحوة مفتاحٌ لفهم التغيّرات التي شهدتْها الحركةُ الإسلامية السعودية في مستهلّ القرن الحادي والعشرين.

كانت حملة الاحتجاج التي شهدتْها المملكة في مستهل تسعينيات القرن الماضي موضوعَ عددٍ قليلٍ من الدراسات التي اعتمدت على مصادر ثانوية في الأساس.

أما بالنسبة إلى بعض المؤلفين، فإن البحث عن تفسير الاضطرابات التي هزّت المملكة العربية السعودية في تلك الفترة يجب أن يكون في هيمنة خطاب ديني «وهّابي» وُصف جوهرياً بأنه «قاطع في كل وجوهه»،

تدعمه مؤسسةٌ دينيةٌ تتميّز بغموضها[١]. وإذا كانت التفسيرات الثقافية قد غلبت على تحليلات الحركة الإسلامية[٢] بشكل عام فإن هذه التفسيرات أخذت مكانةً أعظم في الحالة السعودية. ولقلّة الحيلة في التعامل مع مجتمع غني ومزدهر نسبياً ولا توجد فيه «طبقات خطيرة»، جعل بعضُ المحللين من النموذج الثقافي المحورَ الرئيس لتفسيراتهم للحركة الإسلامية السعودية، إذا لم يكن للمجتمع السعودي ككل.

إن ارتباط دراسة الوهّابية بفهم الحركة الإسلامية السعودية أمرٌ لا جدال فيه، بيد أنه ينبغي لمثل هذه الدراسة أن تأخذ في الحسبان تعقيد هذه الظاهرة وتبدّلَها؛ فالوهّابية ليست جوهراً عصياً على التغيير كما يُتصوَّر غالباً، ولكنها «تعاليم» حيّة خاضعة للتفسير ولإعادة التفسير. وما من شك في أن انتشار هذه التفسيرات يُعزى إلى بساطة خطاب الشيخ محمد بن عبد الوهّاب. وبهذا المعنى، تعبّر الوهّابية عن ظواهر اجتماعية بقدر ما تعبّر هذه الظواهرُ عن الوهّابية، تتولّد في داخلها أشكال الصيغ المتحوّلة كافة. والأهم من ذلك أن دراسة الوهّابية لا تفسّر بحال من الأحوال سبب بروز الاحتجاجات عندما برزت. ورداً على هذا التساؤل، دعم بعض المحللين نموذجهم التوضيحي بطرح متغيّر نفسي اجتماعي، مشيرين بذلك إلى اضطراب اجتماعي ناتج عن عاملَين:

العامل الأول، ثقافي بطبيعته ويشمل الإقصاء الذي تسببت به الحداثة الفائقة السرعة وتفشّي مشاعر العداء للأمريكيين (وتوسعاً للأسرة الحاكمة) التي أجّجها تواجد القوات الأمريكية في بلاد الحرمين.

أما **العامل الثاني**، فينبع من قضايا اقتصادية مثل الإحباط النسبي الناجم عن تراجع عائدات النفط بعد الركود الذي عمّ البلاد في سنة

(١) انظر مثلاً: Gwenn Okruhlik, «Networks of Dissent: Islamism and Reform in Saudi Arabia,» *Current History*, no. 651 (January 2002), pp. 22ff, and R. Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, 2nd ed. (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1995), p. 130.

وللاطلاع على وصف نموذجي، انظر: «Islam in Saudi Arabia: A Double-Edged Sword,» *Economist* (27 September 2001).

(٢) انظر مثلاً: Emmanuel Sivan, *Medieval Theology and Modern Politics* (New Haven, CT: Yale University Press, 1985).

١٩٨٢[٣]. أخيراً، ركّز بعض المؤلفين على الكاريزما التي تتحلّى بها رموز المعارضة، مثل سلمان العودة وسفر الحوالي، والتي استطاعت شحذ هِمّة الجماهير بمنطق تغلب عليه العاطفة أكثر من العقلانية[٤].

الواضح أن بعض هذه التفسيرات لا تكفي؛ فالحداثة السريعة على سبيل المثال هي أحد ثوابت الواقع السعودي منذ ستينيات القرن الماضي، ولم يعد من مبرر لأنْ تكون سببَ التعبئة التي حصلت في سنة ١٩٩٠، أكثر من أية مرحلة أخرى. أما الأجوبة الأخرى فإنها لا تستقيم إلا جزئياً: فبحوثنا تثبت، **أولاً**، وجود نواة بدائية لحركة احتجاجية سابقة على نشوب حرب الخليج، التي كانت ـ بشكل ما ـ برتبة المحفّز على التعبئة لا القوة التي أطلقتها. زد على ذلك أنه على الرغم من استحالة إنكار حقيقة أن الوجود العسكري الأمريكي أثار في نفوس الناس إحساساً واسعاً بالغضب، استطاعت الحركة الاحتجاجية استغلاله، لا يزال ينبغي تحديد تأثيراته في النظام وليس في الأفراد فحسب. وبالمثل، على الرغم من أنه كان للإحباط النفسي الناتج عن الركود الاقتصادي نتائج لا يمكن إنكارها، فهو لم يؤثر في المجتمع ككل بدرجة واحدة، ولذلك ينبغي وضع تأثيره في سياقه المناسب. وأخيراً، ينبغي فهم الكاريزما كما أشار بيار بورديو (Pierre Bourdieu) من خلال صلتها بالديناميات الاجتماعية الأكثر بنيوية بطبيعتها. فصاحب الكاريزما هو «رجل الأوضاع غير العادية» أكثر منه الرجل «غير العادي»[٥].

إذا تجاوزنا هذه المسألة الحياتية، لا يملك هذا النموذجُ التفسيري الاجتماعي النفسي القدرة، كما نظيره الثقافي، على الإجابة عن بعض

---

(٣) انظر: Joshua Teitelbaum, *Holier than Thou* (Washington, DC: Washington Institute for Near East Policy, 2000), pp. 5-7; R. Hrair Dekmejian, «The Rise of Political Islamism in Saudi Arabia,» *Middle East Journal*, vol. 48, no. 4 (Autumn 1994), p. 629.

(٤) هذا ما نفهمه من تحليل مأمون فندي للعودة والحوالي.
Mamoun Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent* (Basingstoke: Macmillan, 1999), pp. 61-114.

(٥) Pierre Bourdieu, «Genèse et structure du champ religieux,» *Revue Française de Sociologie*, vol. 12, no. 3 (1971), p. 322 («Genesis and Structure of the Religious Field,» trans. Jenny B. Burnside, Craig Calhoun and Leah Florence, *Comparative Social Research*, vol. 13 (1991), pp. 1-44).

الأسئلة العويصة التي أثارتها انتفاضة الصحوة. مثال ذلك، كيف ترسّخت هذه التعبئة ولماذا فقدت زخمها؟ لا يمكن المقاربات الكلاسيكية أن تقدم أكثر من وصف جزئي للغاية للحادثة، ويعود ذلك من بعض النواحي إلى الضعف الذي اعترى هذه التعبئة وإلى مشكلتين متصلتين بالافتراضات المسبقة التي قامت عليها.

المشكلة الأولى، هي أن المقاربتين تنظران إلى التعبئة بأنها ليست سوى وليدة عوامل محدِّدة خارجية: انعدام توازن النظام (الثقافي أو الاقتصادي) في حالة المقاربة النفسية الاجتماعية، و«تأثير الثقافة» في حالة المقاربة الثقافية. لكنّ بُعد العمل الجماعي الاستراتيجي لم يؤخَذ في الحسبان أبداً، والانتقادات التي وُجِّهت إلى هاتين المقاربتين تمثل جوهر سلسلة كاملة من دراسات نُشرت منذ سبعينيات القرن الماضي، وأفضت إلى نظرية شاملة للعمل الجماعي بعد عشرين سنة، وهي نظرية الحركات الاجتماعية[٦]. إن التعبئة في نظر المدافعين عن هذه النظرية عمل استراتيجي، تقوم به جماعات تنعَم بكمّ من الموارد المادّية والمعنوية، ويعتمد على سياق محدد. وهذه التعبئة تدوم مع مرور الوقت باعتمادها غالباً على هياكل تعبوية وأطر للتأويل موجودة سلفاً، وبالتالي فهي لا تظهر بفعل السحر. بعبارة أخرى، لا يمكن للإحباطات وللتوترات وحدها أن تفسّر «سبب (أو كيفية) إقدام الرجال على العصيان»[٧].

المشكلة الثانية، هي أن المقاربتين لا تأخذان في الحسبان تعقيدات المجتمع السعودي. وبالمقابل، تتعامل المقاربة الثقافية مع النموذج الثقافي السعودي باعتباره متجانساً وكياناً متماسكاً يمكن اختزاله بمذهب وهّابي له

---

(٦) للاطلاع على الخطوط العريضة لنظرية الحركات الاجتماعية، انظر: Donatella Della Porta and Mario Diani, *Social Movements: An Introduction*, 2nd ed. (Malden: Blackwell, 2006).

بعد أن تجاهلها المختصون في شؤون الشرق الأوسط مدة طويلة، لفتت مؤخراً انتباه العديد من الباحثين الذين دعموا تحليلاتها بعناصر مأخوذة من تلك الأعمال، في حين حاول آخرون تكييف النظرية مع سياقات، مثل الشرق الأوسط والحركات الإسلامية، مختلفة كثيراً عن السياقات التي وُضعت هذه النظرية فيها، وعلى وجه التحديد الديمقراطيات الغربية. انظر: Mounia Bennani-Chraïbi and Olivier Fillieule, eds., *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes* (Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 2003), et Quintan Wiktorwicz, ed., *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2004).

(٧) Ted Gurr, *Why Men Rebel* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970).

صفات محددة. ومن ناحية أخرى، تنظر المقاربة النفسية الاجتماعية إلى الفضاء الاجتماعي بوصفه كياناً موحَّداً يتأثر بقوى دينامية متسقة وكِلتا هاتين المقاربتين تضع هذه الكيانات «الشاملة» في مقابل الفرد الذي يجري تصويره بأنه سجين أهواء ذاته البشرية.

بيد أن المجتمعات ليست كياناتٍ متسقةً؛ فهي مؤلفة من عدة فضاءات منفصلةٍ يتمتع كلٌّ منها باستقلالية نسبية، بمعنى أن كلّ فضاء محكوم بمنطقه الخاص الذي لا يمكن فرضه على المجتمع برمّته. ومن أجل تصنيف هذه الفضاءات، يبدو أن كلمة «مجال» التي يستخدمها بيار بورديو لاقت قبولاً عاماً. المجال في عمل بورديو عبارة عن حيّز لعلاقات بين مراكز مرتّبة وفقاً لتسلسل هرمي. وهو يرى أن الوصول إلى المراكز المهيمنة مسألةُ صراع دائم بين فاعلين سلاحهم وهدفهم هو «رأس المال» بوصفه مورداً مادّياً أو معنوياً يمكّن صاحبه من «ممارسة السلطة أو النفوذ، وبالتالي التواجد في مجال معيّن بدلاً عن أن يكون «كمّية مهمَلة» لا أكثر[٨]. إذا كان المجال حلبةً تنافسيةً، يكون كذلك موقعَ تضامن ضمني بين اللاعبين، على صورة «تواطؤ موضوعي يشكّل الأساس لسائر الخصومات». وهذا التواطؤ يستند إلى حقيقة أن «كل شخص معنيّ بمجال ما يتقاسم مع أقرانه عدداً معيناً من المصالح الأساسية، وعلى وجه التحديد كل ما له صلة بوجود المجال نفسه»[٩] وهو ما يضعهم في موقع الخصومة مع الغرباء. يشكّل هذا «التضامن المجالي» عقبةً أساسيةً أمام التعاون بين الأفراد المنتمين إلى المجالات المختلفة.

ولئن كانت هذه الشبكة التفسيرية التي تقسّم واقع المجتمع إلى مجالات تهدف إلى أن تكون كونية التطبيق، فإن قيمتها التوجيهية تتفاوت بين بلد وآخر. وهي في الحالة السعودية مهمّة جداً. تجدر الإشارة في البداية إلى أنه في بلد محكوم بغير الرسميات، تصبح تقسيمات الفضاء الاجتماعي المقبولة عادة في العلوم السياسية ـ دولة/ مجتمع مدني، دولة/ معارضة ـ قليلة الأهمية. وعلى سبيل المثال، فإن فرداً من الأسرة

---

(٨) Pierre Bourdieu, *Réponses* (Paris: Seuil, 1992), p. 74.

(٩) Pierre Bourdieu, *Questions de Sociologie* (Paris: Minuit, 2002), p. 115.

الحاكمة لا يشغل منصباً رسمياً في جهاز الدولة يتمتع ـ لِنَسَبه ـ بنفوذ محدد في صناعة القرار ربما يتجاوز في بعض الأحيان نفوذَ مسؤولٍ رفيع المستوى من عامة الناس؛ فهل يجعله ذلك فاعلاً من جهة الدولة أم فاعلاً مجتمعياً؟ وبالمثل، ما هو موقع العلماء؟ إنهم وكلاءُ للدولة ويمثّلون المجتمع في الوقت نفسه، وربما يتحدثون باسم الحاكم أو باسم المعارضة وفقاً للظروف. لحل هذه الإشكالية، سوف نعتبر الأمراء والعلماء فاعلين في مجالين اجتماعيَّين محدّدَين يُعرَّفان بدلالة المنطق الذي يحكم كلاً منهما: المجال السياسي والمجال الدِّيني على التوالي. وقد اجتمع هذان المجالان، إلى جانب مجالات أخرى يملك فاعلوها بعض النفوذ في المجتمع في سياق ما يسميه بورديو «ميدان السلطة». وهذا النموذج النظري يساعد على فهم الديناميات التي فشلت النماذج الكلاسيكية في تصوّرها.

إن مفهوم المجال نافع على الخصوص لأنه ملموس بالفعل في المملكة العربية السعودية حيث يتألف «ميدان السلطة» من مجموعة مجالات بارزة ومعرَّفة جيداً. لإثبات ذلك، نحن بحاجة إلى منظور تاريخي، وهذه العودة إلى الماضي تسمح بفهم الصورة الملموسة لهذه المجالات على نحو أوضح وكذلك درجة استقلاليتها والعلاقات القائمة بينها عندما ظهرت البراعم الأولى للحركة الإسلامية السعودية في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي.

ثانياً: ميلاد المملكة العربية السعودية وتطوّرُها

كانت اللحظة التأسيسية لميدان السلطة السعودي ـ كما هو موجود اليوم ـ ميثاقاً جمع في سنة ١٧٤٤ بين سيفِ محمد بن سعود والدعوة الدِّينية للشيخ محمد بن عبد الوهّاب. وعَدَ الأول بتطبيق الإسلام وفقاً لمفهوم الثاني وهو ما أكسب سلطةَ ابن سعود الشرعية. ومن ثَمّ ظهرت دولة إلى حيّز الوجود في قلب نجد وسط الجزيرة العربية ـ الدولة السعودية الأولى ـ وهيمنت عليها نخبتان متمايزتان تقاسمتا السلطة: نخبةٌ سياسيةٌ مؤلفة من سلالة محمد بن سعود على سبيل الحصر، ونخبةٌ دينيةٌ تمحورت أولاً حول محمد بن عبد الوهّاب وذرّيته.

أريدَ من هذه التركيبة السياسية أن تأخذ الشكل الآتي: يتولّى العلماء مهمة تفسير النصوص الشرعية، في حين يمارس الأمراء الحكم، أي إنهم يطبقون تفسيرات العلماء لهذه النصوص ويعملون وفقَ المصلحة العامة في سائر النواحي التي سكتت عنها النصوص، بشرط ألّا تتعارض أعمالهم مع أي نص شرعي واضح[١٠]. وبات من المتعارف عليه بالتدريج أن نواحيَ معيّنةً موكَلةً إلى الأمراء حصراً، مثل العلاقات بالدول الأجنبية، ولا سيما الدول غير الإسلامية. وهذا ما يفسر إحجام علماء المدرسة الوهّابية التقليديين عن الاعتراض على التحالف الذي أقامته المملكة العربية السعودية مع المملكة المتحدة في مستهلّ القرن العشرين، ومع الولايات المتحدة بعد سنة ١٩٤٥. وشيئاً فشيئاً، تبلور كيانان منفصلان تماماً: «المجال الدِّيني» و«المجال السياسي» واحتكرت كل من النخبتين مجالها الخاص.

جرى التقيد بالقواعد المتنوعة من البداية من أجل المحافظة على المظهر المستقل لهذين المجالين. فعلى سبيل المثال، لم يسعَ أيٌّ من كبار أمراء آل سعود حتى الآن ليكون جزءاً من المجال الدِّيني بالتحوّل إلى عالم دين. وفي ما عدا ذلك، تتعزز الاستقلالية بعملية «تأطير المجال» التي خضع لها فاعلو كِلا المجالين. وهذا يَظهر ابتداءً في تبنّي رموز تميّز المكانة[١١]: إن لقب الأمير خاص بأفراد الأسرة الحاكمة وبالتالي فهو خاص بفاعلي المجال السياسي، في حين أصبح لقب الشيخ الذي تخلّى عنه الأمراء السعوديون رسمياً (وإن كانت عامّة الأسر الحاكمة في منطقة الخليج لا تزال تستخدمه) صفةً تميّز فاعلي المجال الدِّيني[١٢]. كما يؤدّي الزيّ دوراً مهماً؛ فقد تبنّى العلماء زياً مميِّزاً مثل تقصير ثيابهم أو الامتناع عن لبس العقال. وجرى تعزيز هذه الرموز

(١٠) هذه العلاقات القائمة بين المجال السياسي والمجال الديني منبثقة عن قواعد «السياسة الشرعية» التي فسرها أحمد بن تيمية على الخصوص. وفي هذا الصدد، انظر: Frank E. Vogel, *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia* (Leiden: Brill, 2000), pp. 169ff.

(١١) Michel Dobry, *Risques collectifs et situations de crise: Réflexions àpartir d'une analyse sociologique des crises politiques* (Paris: CNRS, 1995), p. 24.

(١٢) على الرغم من أن الأمراء ما عادوا يستخدمون هذا اللقب رسمياً، لا يزال يُستخدم في الإشارة إلى زعماء القبائل والتجار.

المميِّزة بدءاً بستينيات القرن الماضي بعملية تقنين رسمية شملت إقامة مؤسسات دينية منظَّمة بطريقة هرمية.

يتمحور المجال السياسي بالكامل حول أسرة آل سعود التي تُعتبر المالك الحصري للمقدرة السياسية. على أنه نشأت في داخلها منافسة لتبوُّؤ مراكز السلطة والموارد المتاحة لها. وكانت هذه الصراعات الداخلية قد أدت إلى زوال الدولة السعودية في سبعينيات القرن التاسع عشر إلى أن استعادها عبد العزيز آل سعود بفتحه مدينة الرياض في سنة ١٩٠٢. وما أن تولّى السلطة حتى عزم على الحيلولة دون حدوث انهيار في المستقبل فأقام بنفسه آليات للحكم غير رسمية أريد منها ضمان تماسك الأُسرة. وعقب وفاته، تولّى أبناؤه السلطة بالتساوي استناداً إلى مبدأي الشورى والإجماع بينهم. وبموجب هذا النظام، أصبح الملكُ الأولَ بين متساويين(١٣)، لكن سرعان ما تكونت أجنحة بين أبناء الملك المؤسِّس. وفي أواخر ستينيات القرن الماضي، امتلكت إحدى هذه الأجنحة نفوذاً واسعاً، وتألف هذا الجناح من أفراد سبعة هم أبناء حصة بنت أحمد السديري، وكان في عدادهم كلٌّ من الأمير فهد والأمير سلطان والأمير نايف والأمير سلمان(١٤). على أن هذا الصعود الذي لا يقاوم «للسديريين السبعة» أعاقه وجود فيصل في السلطة (الذي تولّى السلطة التنفيذية بشكل متقطع بدءاً من سنة ١٩٥٨ وإن لم يصبح ملكاً بشكل رسمي إلّا في سنة ١٩٦٤)، وكان ملكاً متحكماً مهاب الجانب عززت مكانتَه علاقاتُه المميّزة بالمجال الدِّيني. وعندما تُوفي في سنة ١٩٧٥، استطاع جناح السديريين أن يهيمن أخيراً، ولذلك كان الأمير فهد الحاكم الفعلي - إلى حد كبير - حتى في عهد الملك خالد (١٩٧٥ - ١٩٨٢)، وتولّى الأمير نايف وزارة الداخلية وتولى الأمير سلطان وزارة الدفاع، وكانا لا يزالان في المنصبين في سنة ٢٠١١. وعقب وفاة الملك خالد في سنة ١٩٨٢، تولّى فهد السلطة رسمياً مكملاً بذلك

(١٣) Michael Herb, *All in the Family: Absolutism, Revolution, and Democracy in the Middle Eastern Monarchies* (Albany, NY: State University of New York Press, 1999), p. 104.

(١٤) Mordechai Abir, *Saudi Arabia in the Oil Era: Regime and Elites; Conflict and Collaboration* (London: Croom Helm, 1988), p. 135.

استحواذ جناحه عليها. وهذا الوضع يفسر سبب كون المجال السياسي وحدةً لا تتزعزع حتى أواسط تسعينيات القرن الماضي، ولا سيما في وجه انتفاضة الصحوة. لكنّ الأوضاع تبدّلت في المجال السياسي عندما تولى الأميرُ عبد الله (وهو رئيسُ الحرس الوطني منذ سنة ١٩٦٢ وولي العهد في سنة ١٩٨٢، وهو كذلك شخصية من خارج الجناح ولا إخوة له) عدة صلاحيات ملكية كانت في عهدة الملك فهد بعد إصابته بجلطة في سنة ١٩٩٥.

في حين تمحور المجال الديني في بادئ الأمر حول حفدة الشيخ محمد بن عبد الوهّاب الذين حملوا لقب آل الشيخ (لأنهم ذرية الشيخ)، لكنه انفتح في القرن التاسع عشر على عدد صغير من الأُسر الأخرى المقيمة بنجد. وسرعان ما شكّل هؤلاء طبقةً أرستقراطيةً دينيةً حقيقيةً تؤدي دور الحارس والمحافظ الحصري على إرث الشيخ محمد بن عبد الوهّاب الفكري في وجه القادحين فيه. تقاسم أفراد هذه الطبقة عدداً من نقاط الاتفاق الجوهرية وإن كانت عُرضةً لمجادلات تفسيرية حادة أحياناً، ما أنتج مدرسةً عقديةً فقهيةً فريدةً[١٥]. وقد استخدم المؤيدون لهذه المدرسة على مرّ التاريخ أوصافاً متنوعةً لتمييز أنفسهم، مثل «أهل التوحيد» و«أئمة الدعوة النجدية» في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، واستخدموا لاحقاً في القرن العشرين وصف «السلفيون» (الذين يستمدون تعاليمهم من السلف الصالح). وباعتبار أن جماعات كثيرةً أخرى وصفت نفسها بأنها سلفية (ولا سيما العلماء الذين سأطلق عليهم لاحقاً اسم «المدرسة الإصلاحية» وبغرض تحاشي أي التباس، أُوثرُ تسمية الإرث العقدي الفقهي الموروث عن الشيخ محمد بن عبد الوهّاب «بالوهّابية».

تمثّل القواعدُ الجوهرية في الوهّابية التعاليمَ الأساسية التي تضمنتها مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهّاب، ولا سيما كتاب **التوحيد** وكتاب **كشف الشبهات**. أريد من هذه القواعد المستنبَطة جزئياً من آراء الشيخ أحمد تقيّ الدِّين بن تيمية (١٢٦٣ ـ ١٣٢٨) وتلميذه ابن قيّم الجوزية

---

(١٥) Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002), p. 4.

(١٢٩٢ ـ ١٣٥٠) إعادة مجتمع، رأى ابن عبد الوهّاب أنه عاد إلى عصر الجاهلية، إلى الإسلام الصحيح كما كان يمارسه السلف الصالح. وقد انطوى ذلك قبل كل شيء على تنقية العقيدة من البدع التي استُحدثت على مدى قرون، والرجوع إلى المدلول الحقيقي للتوحيد. وبحسب الشيخ ابن عبد الوهّاب، يقوم التوحيد على أركان متساوية ثلاثة هي توحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات، وتوحيد الألوهية. لذلك، يرى الشيخ ابن عبد الوهّاب أن توحيد الله باللسان لا يكفي لكي يكون المرء مسلماً، بل يتعين عليه إضافة إلى ذلك أن يعبّر عن هذا التوحيد في العبادة وأن يتوجّه إلى الله من دون وساطة وهذا ما دفع الشيخ ابن عبد الوهّاب وأتباعه إلى إنكار ممارسات دينية معيّنة كانت شائعةً في شبه الجزيرة العربية آنذاك، مثل زيارة قبور الأولياء (الذي كان أساسه التوسّل)، والتشيُّع الذي يتهمه الوهّابية بعبادة الأئمة الاثني عشر حفدة الإمام عليّ (رضي الله عنه) لأنها ترى أن هذه الممارسات من أشكال الشِّرك، وقد قامت الوهّابية لإبطال هذه الممارسات[١٦].

على أن الإسلام ليس عقيدةً فحسب، بل إنه شريعةٌ أيضاً. بيد أن آراء الشيخ ابن عبد الوهاب في موضوع العقيدة واضحةٌ، بخلاف آرائه الفقهية التي تشكل جزءاً أقل محورية في دعوته[١٧]. وهو يعتقد أن المعيار الوحيد لصحة الحكم الفقهي هو استناده إلى دليل من القرآن الكريم أو من السُنّة النبوية، أو إلى إجماع السلف الصالح. وهذا يعني من الناحية النظرية الاعتراض على المذاهب الفقهية (القائمة أساساً على التقليد)، واعتبار الاجتهاد الركنَ الأول في الفقه، لكنّ الشيخ ابن عبد الوهاب بقي متمسّكاً بالمذهب الحنبلي، الذي انتشر في نجد قبله، في الفقه من الناحية الفعلية[١٨]. والأهم من ذلك أنه لم يكن له اجتهادات فقهية خاصة لأنه آثر في الأغلب الاختيار من بين الفتاوى المتنوعة في

---

(١٦) لمعرفة المزيد عن مدرسة الشيخ محمد بن عبد الوهّاب، انظر: David Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia* (London: I. B. Tauris, 2006), and Abdulaziz al-Fahad, «From Exclusivism to Accommodation: Doctrinal and Legal Evolution of Wahhabism,» *79 N. Y. U. L. Rev*, no. 485 (2004).

(١٧) Commins, Ibid., p. 12.

(١٨) «Wahhabiya,» in: *Encyclopédie de l'Islam* (Leiden: Brill, [n. d.]).

المذهب الحنبلي. ولا يزال هذا التناقض بين التشديد على وجوب الاجتهاد واتّباع المذهب الحنبلي إحدى سمات الوهّابية حتى يومنا الحاضر[١٩]. وقُدّر لهذا التناقض أن يكون مصدراً لبعض الخلافات التي برزت على هوامش المجال الديني.

على الرغم من أن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر احتلّ مكانةً ثانويةً نسبياً في مؤلفات الشيخ ابن عبد الوهاب، فقد بدأ يتبوّأ موقعاً محورياً في المدرسة الوهّابية في القرن التاسع عشر[٢٠] وهو يوجب على المسلمين حثّ إخوتهم في الدِّين على الالتزام بمبادئ الإسلام ونهيهم عن الخروج عن مساره القويم. ولمّا كان لهذا المبدأ مضامينُ ثوريةٌ واضحةٌ، إذا ما وُظِّف في الاعتراض على السلطات السياسية أو الدِّينية، سعت هذه السلطات باستمرار إلى التحكم في تأثيراته، وهذا هو المنطلق لفهم السبب الذي دفع إلى إنشاء هيئة رسمية في سنة ١٩٢٦ تسمى بـ «هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» تقوم بدور جهاز شرطة دينية، تُعتبر الجهةَ الشرعية الوحيدة المكلّفة بتطبيق هذا المبدأ[٢١]. وغالباً ما يُطلَق على أفراد هذه الهيئة اسم «المطاوعة».

الانقسام الرئيس الذي يميّز الوهّابية هو الخلاف الحاصل بين «الإقصائيين» و«الاحتوائيين». برز الفريق الأول عندما احتل المصريون منطقة نجد في سنة ١٨١٨، حيث تباينت مواقف العلماء السعوديين من المحتلّين، فاعتبرهم الإقصائيون بزعامة سليمان بن عبد الله آل شيخ، حفيد الشيخ محمد بن عبد الوهّاب، كما العثمانيين الذين كانوا يصدرون الأوامر لهم، أنهم غيرُ مسلمين. وبناء على مبدأ الولاء والبراء الذي أرسيت قواعده للمرّة الأولى، تشترط المدرسة الوهّابية على المسلم

---

(١٩) Vogel, *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*, pp. 74-76.

(٢٠) Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), pp. 169ff.

وقد صدر الكتاب باللغة العربية عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر. انظر: مايكل كوك، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي**، ترجم النص وراجعه على المصادر وقدم له رضوان السيد، عبد الرحمن السالمي وعمار الجلاصي (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩).

(٢١) Cook, Ibid., pp. 182ff.

الملتزم الابتعاد الكامل عن الخارجين عن الإسلام والولاء المطلق للإخوة في الدِّين. لذلك دعا الإقصائيون الوهّابيون إلى مقاتلة المصريين حتى الموت، وإلى الهجرة (أسوة بهجرة نبيّ الإسلام) إذا انتصر المصريون واحتلّوا المنطقة، وهذا ما حصل بالتحديد في شمال نجد طوال عشرين سنة إلى حين عودة الحكم السعودي إليها. لكنّ الاحتوائيين لم يكونوا على هذا القدر من المفاصلة، وكان لهم تفسير أقل حدةً لمبدأ الولاء والبراء من غير نبذه صراحةً. رأوا أن المصريين مخطئون لكنهم ليسوا خارجين عن الإسلام وإن يكن يلزم الابتعاد عنهم لتجنّب تأثيراتهم المفسدة، ولذلك أجازوا العيش تحت سلطانهم.

استمرّ النزاع بين الاحتوائيين والإقصائيين في المجال الديني السعودي طوال القرن التاسع عشر، على الرغم من أن الغلبة كانت للفريق الثاني عادةً. وفي مستهلّ القرن العشرين، استعان عبد العزيز آل سعود الذي شرع في استعادة أرض أجداده بالإقصائيين حصراً، ولم يتردد في وصف قتاله بالجهاد بغرض إعادة شبه الجزيرة العربية إلى الإسلام الأصيل أي إلى الإسلام الوهّابي. كما أُرسل علماء الفريق الإقصائي إلى قبائل البدو في نجد لنفخ روح الجهاد في أبنائها. وقد أثمرت هذه الدعوة تشكيل ميليشيا قبلية عُرفت باسم الإخوان سرعان ما فرضت نفسها بوصفها القوة الرئيسة في جيش عبد العزيز. ومنذ أواسط عشرينيات القرن الماضي، جعلت النزعة الإقصائية للإخوان مناصري نزعة «الحالة الثورية الدائمة»[٢٢] وجهاد بلا حدود، هؤلاء في مواجهة متصاعدة مع عبد العزيز الذي آثر التفاهم مع القوى الإقليمية، وبخاصة بريطانيا التي كانت تحتلّ ما وراء الأردن والعراق المجاور. وفي سنة ١٩٢٩، اضطُرّ عبد العزيز إلى الانقلاب على الإخوان وإلى سحقهم في نهاية المطاف.

بالعودة إلى المجال الديني، أضعفت الهزيمةُ الإقصائيين الذين خسروا هيمنتهم وحلّ محلّهم الاحتوائيون الأكثر براغماتية والذين كانوا في موقع أدعى للقبول بالقيود الجديدة للسياسة الواقعية. وهيمن الاحتوائيون بالتالي في أواسط القرن العشرين ودفعوا الإقصائيين إلى

---

(٢٢) Al-Fahad, «From Exclusivism to Accommodation,» p. 512.

مراكز هامشية، في ما عدا استثناءات قليلة. وفي سياق هذه العملية، شكّلت سنة ١٩٥٤ مرحلةً مهمةً، ذلك أن محمد بن إبراهيم آل الشيخ (المعروف باسم محمد بن إبراهيم) الذي عُيّن مفتياً للمملكة قبل ذلك بسنة، ترأس لأول مرّة اجتماعاً رسمياً رفيع المستوى حضره رجال دين غير وهّابيين قدموا من شتى أرجاء العالم الإسلامي على هامش مؤتمر إسلامي انعقد في مكّة المكرّمة. كان في عداد المشاركين شيخ الإسلام محمد الطاهر بن عاشور المالكي من تونس، ومفتي الديار المصرية الشيخ حسنين محمد مخلوف[٢٣]. وبالمشاركة في هذا الاجتماع، اعترف شيخ الوهّابيين ضمناً بالمدارس الإسلامية الأخرى.

عزم عبد العزيز، الذي بات يدعم العلماء الوهّابيين الاحتوائيين، على تحديث مملكته؛ فتودّد بشكل متزايد إلى «المدرسة الإصلاحية». ظهر تيار «المدرسة الإصلاحية» في أواخر القرن التاسع عشر في مصر وسوريا على يد حركة من المثقفين العرب الذين تطلّعوا إلى توفير وسيلة للعالم الإسلامي للّحاق بالغرب. وبغرض تحقيق ذلك، دعا الإصلاحيون، على غرار الوهّابين، إلى نبذ التقليد الأعمى وإلى العودة إلى أساس الإسلام. لكنّ العودة التي دعا إليها الإصلاحيون استندت إلى الاجتهاد اعتماداً على العقل بدرجة معيّنة. وكالعلماء النجديين، ناصبت «المدرسة الإصلاحية» الصوفيةَ والإسلام الشعبي العداءَ، على الرغم من أنهم لم يصلوا إلى حدّ التكفير، وهو موقف شاركوا الاحتوائيين فيه. ومن خلال هؤلاء الأجانب الذين دعاهم عبد العزيز إلى إمداد الدوائر الإدارية الوليدة في المملكة العربية السعودية بالموظفين، بات للإصلاحيين وجود في المملكة، وسرعان ما أخذوا شكل وهّابية «مخفَّفة» حسب تعبير المستشرق الفرنسي هنري لاوست[٢٤]. وبهذه «الوهّابية الوسطية» تمسّك بعض علماء الحجاز ـ الذين دأبوا على التحلّي بمرونة أكبر من نظرائهم في نجد ـ بعد أن اندمجوا في المملكة في ١٩٢٤[٢٥].

---

(٢٣) Reinhard Schulze, *Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert: Untersuchungen zur Geschichte der Islamische Weltliga* (Leiden: Brill, 1990), p. 123.

(٢٤) Henri Laoust, *Pluralismes dans l'Islam* (Paris: Geuthner, 1983), p. 182.

(٢٥) Schulze, Ibid., p. 132, und Guido Steinberg, *Religion und Staat in Saudi-Arabien: Die wahhabitischen Gelehrten 1902-1953* (Berlin: Ergon, 2002), p. 30.

وكثمرة لاتفاق تقاسم السلطة الموصوف أعلاه، استفادت السلطات السياسية من الشرعية الدِّينية. لكنّ هذه السلطات شعرت في سبعينيات القرن الماضي بالحاجة إلى مصدر «تحديثي» للشرعية على غرار النظم العلمانية المجاورة في مصر أو العراق أو سوريا. أخذ هذا المصدر شكل التشديد على تنمية المملكة والإنجازات التي تمخضت عنها، ولا سيما الازدهار الذي جلبتْه لمواطنيها[٢٦]. وعلى الرغم من أن هذا الشكل من إضفاء الشرعية استُخدم لتحقيق غايات محلّية في المقام الأول، خدم إضافة إلى ذلك أهدافاً سياسية خارجية؛ فقد أريد من الشرعية التحديثية أن تكون وسيلةً لرفع مقام المملكة في عيون الغرب وردّاً رمزياً على الدول «التقدمية» الإقليمية التي سارعت إلى ذكر المملكة العربية السعودية في عداد النظم «الرجعية» و«المتخلّفة».

ولكي تكون الشرعية التحديثية فاعلةً، كان على النظام تشكيل فئة من «شيوخ الحداثة»، نظراء العلماء أو «شيوخ التراث»، تضطلع بدور الناطق باسم التنمية والحداثة في المملكة. لذلك، ظهر إلى حيّز الوجود فئة اجتماعية جديدة برعاية الأسرة المالكة هي فئة المثقفين. تلازمت ولادة هذه الفئة، وتيسّرت، مع بروز مجال ثانٍ للإنتاج الفكري إلى جانب المجال الديني هو المجال الثقافي.

ظهرت فئة المثقفين كامتداد رمزي لطبقة اجتماعية جديدة هي الإنتلجنسيا (وهي طبقة متعلمة تأثرت بأنماط التفكير الغربي وربطت بينها وبين الحداثة) والتي تبلورت نتيجة للجهود التحديثية التي بُذلت منذ العقود الأولى لحكم عبد العزيز. كان نشوء هذه الطبقة نتيجةً لإرسال الطلبة السعوديين إلى المدارس والجامعات الأجنبية، في مصر ولبنان والعراق أولاً، بدءاً بمستهلّ أربعينيات القرن الماضي. وما ساعد على ولادة هذه الطبقة الدخولُ النفطية للنظام السعودي التي ما فتئت تتزايد بعد اكتشاف كميات هائلة من النفط في المنطقة الشرقية واستخراجها من قبل شركة أمريكية تدعى أرامكو (Aramco). وبالنسبة إلى العائلة المالكة،

---

(٢٦) شدد توبي جونز على هذه الناحية وبخاصة في: Toby Jones, «The Dogma of Development: Technopolitics and the Making of Saudi Arabia, 1950-1980,» (Dissertation, Stanford University, 2006), pp. 98ff.

هدفت هذه السياسة إلى تدريب جيل من الموظفين الإداريين ليكون قادراً على إدارة عجلات مؤسسات تتنامى بسرعة.

بعد أن غادر الطلاب البلاد، وقع عددٌ منهم تحت تأثير الصور المتنوعة للقومية ولليسارية العربية التي كانت تكتسح المنطقة. وفي مسعى لعلاج هذه التأثيرات الضارّة، قررت الحكومة إرسال طلابها إلى الجامعات الغربية بدءاً من أواخر خمسينيات القرن الماضي، لكنّ ذلك لم يغيّر في الواقع الملموس شيئاً. وقد اضطلعت الاتحادات الطلابية العربية، التي كانت في الأغلب ميّالةً إلى اليسار أو منجذبةً إلى الحركات الوطنية ونشطة في الجامعات الأمريكية على الخصوص، بدور بارز في تسييس الطلاب السعوديين وحلّ تأثيرُها محلّ تأثيرات القاهرة وبيروت[٢٧].

وخلال الفترة ذاتها، اضطلعت شركة أرامكو بدور بارز في الوعي السياسي للشباب السعودي بعد أن احتكّ العاملون منهم في الشركة بعرب قدموا من الشرق الأوسط. وكان الكثير منهم ناشطين سياسيين محنّكين، كما سنحت لهم فرصةً للاطلاع على مصادر كانت فريدةً في المملكة، ومما قيل في ذلك إنه بالتوجه إلى مكتبة أرامكو، صار في مستطاع المرء الاطلاع على أعمال كارل ماركس وعلى أعمال المنظّرين الاشتراكيين[٢٨].

نتيجةً لهذه التطورات، ظهرت في المملكة العربية السعودية منظمات ادّعت الإخلاص للفكر القومي ولليسار العربي بحلول سنة ١٩٥٣. وكان بعض من هذه المنظمات قد أدّى دوراً في تنظيم الإضرابات الواسعة النطاق التي هزّت أرامكو في أواسط خمسينيات القرن الماضي. واتخذت منظمات أخرى مقراً لها في الرياض وفي جدّة، واكتسبت سمعتها من خلال محاولات انقلابية مثل جماعة «الضباط الأحرار» في سنة ١٩٥٥، و«منظمة الثورة الوطنية» في سنة ١٩٦٩. في مواجهة هذه القلاقل، اتخذت الحكومة إجراءات قمعية قاسيةً أولاً، صاحبتها عدة موجات من

(٢٧) مقابلة مع ناشطين سابقين من اليسار السعودي.

(٢٨) مقابلة مع عبد الله الحسين.

الاعتقالات في سنة ١٩٥٥ و١٩٦٢ و١٩٦٩، عندما أُلقي بآلاف الناشطين في غياهب السجون. وفي مستهلّ ستينيات القرن الماضي، حصلت عمليات تطهير في الصحافة وفي الجامعات.

على أن الحكومة عرفت كيف تستخدم الجزرة مع العصا، فحوّلت الجهاز الإداري في الدولة الذي كان يواصل تضخمه المذهل، إلى ماكينة هائلة لاستقطاب الإنتلجنسيا[٢٩]. وبناءً على ذلك، تم ضمّ عدد متزايد من الطلاب الذين عادوا إلى الديار حاملين شهادات جامعية[٣٠] من الدول الأجنبية إلى الجهاز الإداري بطريقة منهجية، بشرط إظهارهم الولاء للدولة، حتى إن الحاصلين على شهادات الدكتوراه من الجامعات الأجنبية تقلّدوا مناصب رفيعةً. وبحلول أواخر الستينيات، شغلوا أعلى المناصب غير المخصصة للعلماء في الدولة[٣١]، حتى إن ذلك ينطبق على الأشخاص الذين تبنّوا الخطاب القومي أو اليساري وهم على مقاعد الدراسة مثل غازي القُصَيبي وعبد العزيز الخويطر ومحمد أبا الخيل وحسن المشاري وعبد الرحمن الزامل وإبراهيم العواجي[٣٢]، حيث ترقّوا في السلّم الإداري وصولاً إلى أرقى المناصب؛ فأصبح الأول وزير الصناعة، وأصبح الثاني وزير التعليم، والثالث وزير المالية، والرابع وزير الزراعة، والخامس نائب وزير التجارة، والسادس وكيل وزير الداخلية. وبقي هذا الجيل مهيمناً على المناصب العامة الرفيعة حتى تسعينيات القرن الماضي.

شهد عقد السبعينيات إضعاف المعارضة اليسارية والقومية في المملكة العربية السعودية. ولئن كان لسياسة القمع والاستقطاب دور في

---

(٢٩) Ghassane Salameh, «Political Power and the Saudi State,» *MERIP Reports* (October 1980), p. 8.

(٣٠) بلغ عدد الشباب السعوديين الذين كانوا يدرسون في الخارج ١٢٠٠ شاب في سنة ١٩٦٢، وارتفع هذا العدد إلى ٥٠٠٠ في أواسط سبعينيات القرن الماضي. انظر: Abir, *Saudi Arabia in the Oil Era*, pp. 92 and 122.

(٣١) William A. Rugh, «Emergence of a New Middle Class in Saudi Arabia,» *Middle East Journal* vol. 27, no. 1 (1973), p. 13, and Ayman Al-Yassini, *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia* (Boulder, CO: Westview, 1985), p. 98.

(٣٢) كان التلازم بين هذه الشخصيات (وغيرها كثير) والدوائر القومية واليسارية معروفاً على نطاق واسع في المملكة العربية السعودية. للاطلاع على بعض الأدلة، انظر: Abir, Ibid., p. 109.

ذلك بلا شك، من المنطقي الاعتقاد بوجود عامل بنيوي ساهم في هذا التطور أيضاً، وعلى وجه التحديد الطفرة النفطية التي حدثت في سنة ١٩٧٣ وأكملت تحوّل المملكة إلى دولة ريعيّة[٣٣]. وكما بيّن جياكومو لوشياني (Giacomo Luciani)، يُستبعد نهوض حركات طبقية تحرّكها اعتبارات اجتماعية اقتصادية في مثل هذه الحالة، وبالتالي فإن الحركات الاحتجاجية الوحيدة الممكنة هي الحركات ذات الصلة بالثقافة أو الهوية[٣٤]، وهذا ما حصل تحديداً في المملكة العربية السعودية: اختفى المكوّن الاجتماعي الاقتصادي المتأصل في خطاب سائر جماعات المعارضة السعودية بشكل كامل تقريباً[٣٥]. وكل ما تبقّى كان عنصر الهوية المرتبط بالمطالبة بطريقة عيش ربما تصنَّف بأنها «ليبرالية» أو «غربية»، كما يصفها الإسلاميون. وبالتدريج، أصبحت المعارضة المحيَّدة سياسياً، معارضةً ثقافيةً في الأساس، وتحولت المطالبة بالتغيير السياسي وبالعدالة الاجتماعية إلى المطالبة بالانفتاح الاجتماعي.

وبدا أن القوميين واليساريين والاشتراكيين والشيوعيين وأنصار الحداثة على الطريقة الغربية ـ الذين كثر عددهم مع إرسال الطلاب السعوديين إلى الولايات المتحدة ـ قد تغلّبوا على عداواتهم السياسية (معاداة الأمريكيين في مقابل تأييدهم، والقوميون العرب في مقابل الوطنيين السعوديين، وما شابه ذلك) واندمجوا في حركة ليبرالية واحدة بقي تعريف خطوطها ناقصاً. بالنسبة إلى هؤلاء، كما بالنسبة إلى منافسيهم الإسلاميين الذين ينعتونهم بـ «العلمانيين»، أصبحت السياسة مسألةً أكثر تعلّقاً بنمط الحياة والقيم أكثر منها بالعدالة الاجتماعية أو بشكل الحكم.

بقي المثقفون حتى ذلك الحين فئةً كامنةً، وغلب على أوساط

---

(٣٣) الدولة الريعية هي الدولة التي تجني جزءاً كبيراً من دخولها من الرَّيع (النفط في هذه الحالة).

(٣٤) Giacomo Luciani, «Allocation vs. Production State: A Theoretical Framework,» in: Giacomo Luciani and Hazem Beblawi, eds., *The Rentier State* (London: Croom Helm, 1987), p. 76.

(٣٥) Mordecai Abir, *Saudi Arabia: Government, Society, and the Gulf Crisis* (London: Routledge, 1993), p. 74.

المتعلّمين نموذجان: التكنوقراط والناشطون السياسيون. ويمكن إرجاع غياب المثقفين من بعض الوجوه إلى غياب المساحات اللازمة لظهورهم (والاعتراف بهم) في زمان الملك فيصل (١٩٦٤ ـ ١٩٧٥)، وأعني بذلك غياب مجال مستقل نسبياً يمكنهم العمل فيه. صحيح أن الصحافة كانت ساحةً واعدةً للجدال في مرحلة من عهد الملك سعود (١٩٥٣ ـ ١٩٦٤)، لكنها كانت مكمَّمة الأفواه بالتأكيد في مستهل الستينيات، يقول مثقف سعودي: «انتقلنا من صحافة رأي نشطة وملتزمة نسبياً إلى مجرّد صحافة معلومات، حتى إنها كانت معلومات منسجمةً مع الخطاب الرسمي»[٣٦].

على أنه في مستهلّ السبعينيات، بدأت المساحات الخاصة بالنقاش الفكري بالظهور مع التركيز على المسائل الأدبية أولاً[٣٧] من الأمثلة البارزة على ذلك، «الملاحق الثقافية» الجديدة التي نشرتها بعض الصحف اليومية ولم تخضع للرقابة كما خضعت الأخبار، من هذه الملاحق، اضطلع ملحقا **الرياض** و**عكاظ** بدور مهم للغاية، كما «المِرْبد» ملحق صحيفة **اليوم** التي توزَّع في المحافظة الشرقية والتي أشرف على تحريره من البداية محمد العلي وعلي الدميني[٣٨]. وقد تسارعت وتيرة هذا التطور، الذي كان بدأ في الأيام الأخيرة من حكم الملك فيصل، في عهد الملك خالد (١٩٧٥ ـ ١٩٨٢)، لأن وليّ العهد الأمير فهد، الذي كان هو الحاكم الفعلي، سعى إلى أن تكون الإنتلجنسيا حليفه المفضّل على نحو اعتماد أخيه الملك فيصل على الدوائر الدِّينية[٣٩]. وبإفساح الأمير فهد المجال للإنتلجنسيا كان يعرض عليهم بديلاً عن

---

(٣٦) مقابلة مع عبد الله الماجد.

(٣٧) شاكر النابلسي، **نبت الصمت: دراسة في الشعر السعودي المعاصر** (بيروت: دار العصر الحديث للنشر والتوزيع، ١٩٩٢)، ص ٣٧.

(٣٨) علي الدميني، «الحداثة الشعرية في المملكة العربية السعودية -تجربة شخصية،» متوفر على الموقع: <http://www.arabrenewal.com>.

(٣٩) تنبع قدرة الملك فيصل على الاعتماد على الدوائر الدِّينية من حقيقة أنه كان يتميّز بخاصّية فريدة في الأسرة المالكة، فقد كانت أمّه من آل الشيخ، أي من حفدة الشيخ محمد بن عبد الوهّاب، ما جعله على اتصال رمزي بالمجال الديني. على أن هذه المخالفة غير المباشرة لمبدأ استقلال المجالات تبقى حالةً معزولةً.

طموحهم إلى المشاركة السياسية[٤٠]، فأوكل إليهم مهمة بناء ثقافة سعودية حديثة تكون منسجمةً مع الحداثة الاقتصادية والاجتماعية التي كانت تشهدها البلاد.

سرعان ما أصبحت هذه الملاحق الثقافية منبراً للإنتلجنسيا الذين استغلّوا، ضمنياً في البداية ثم بشكل علني في وقت لاحق، الحرّية التي أتاحها الخطاب الثقافي في الدعوة إلى انفتاح المجتمع السعودي[٤١]. وتجاوزاً للعلاقة الجدلية بين الشكل والمضمون، يشرح لنا الشاعر علي الدميني مدى الترابط المتين بين الوجهين من البداية:

«إن عملية كسر عمود الشعر في المملكة تغدو لدى شعرائها ولدى الكثيرين من نقادها هي الحداثة بعينها لأنها تشتبك مع الذائقة المكرسة، ومع سلطة الثقافة الشفهية، ومع المؤسسات المهيمنة بالمعنى الشامل، في صراع حول قطبيات الأصالة والمعاصرة، والقدامة والحداثة، والثبات والتحول، والانغلاق والانفتاح، والوضوح والغموض، من خلال مرموزية هذا الفعل الشعري البسيط»[٤٢].

أضف إلى ذلك أنه سرعان ما انضمت سيدات إلى هؤلاء الرجال[٤٣]، وكان حضورهنّ من خلال القلم في هذا الحيّز العام تحدّياً في حدّ ذاته للتقاليد التي كانت تحجرهنّ في الحيّز الخاص[٤٤]، ليظهر بذلك مجال ثقافي، لا مجال أدبي فحسب، إلى حيّز الوجود في المملكة العربية السعودية[٤٥].

---

(٤٠) كتبت صدّيقة عربي (Saddeka Arebi): «في العالم العربي المعاصر، وفي ظل غياب الأشكال الأخرى للمشاركة السياسية، تحوّل الأدب إلى منتدى سياسي يوهم الإعرابُ عن الآراء فيه، مهما كان مقيداً أو محدوداً، بوجود مشاركة سياسية». Saddeka Arebi, *Women and Words in Saudi Arabia: The Politics of Literary Discourse* (New York: Columbia University Press, 1994), p. 5.

(٤١) المصدر نفسه.

(٤٢) الدميني، **الحداثة الشعرية**.

(٤٣) عبد الله الغذامي، **حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٤)، ص ١٣٣.

(٤٤) كما بيّنت صدّيقة عربي في: *Women and Words in Saudi Arabia.*

(٤٥) هذه هي أطروحة كتاب شاكر النابلسي **نبت الصمت**.

لم يكد يمضي وقت طويل على وفاة الملك فيصل، حتى انضمّ إلى هذه الساحات الثقافية الجديدة «أندية أدبية» تولّت منذ ذلك الحين القيام بأغلب النشاطات الثقافية في المملكة. وفي آذار/ مارس ١٩٧٥، صدر قرار بتأسيس خمسة أندية في جدّة والرياض والمدينة المنوّرة ومكّة المكرّمة والطائف، ثم شاعت هذه الأندية في أغلب المدن المتوسطة والكبيرة في المملكة. كانت هذه الأندية خاضعةً للرئاسة العامّة لرعاية الشباب برئاسة الأمير فيصل بن فهد الذي أصبح والده قبل وقت وجيز الرجل القوي في البلاد. وقد أظهر هذا الاختيار من البداية مدى الأهمية التي علّقتها الحكومة على هذه الأندية.

على الرغم من أن تأسيس المجال الثقافي السعودي جاء بتوجيه من الحكم، تجدر الإشارة إلى أنه تمتع، في الظاهر، بقدر واسع من الاستقلالية ولم يبدُ أنه كان يعاني من تدخل المجال السياسي في شؤونه؛ فعلى غرار المجال الديني، أبى أمراء العائلة الحاكمة استعمال لقب مثقفين، وتعمّدوا الابتعاد عن المجادلات الدائرة في هذا الحقل، كما انتخب الأعضاء في كل نادٍ أدبي مجلس إدارة، وهي ممارسة أكثر شيوعاً في المملكة مما قد يبدو في الظاهر[٤٦]. أخيراً، تعززت استقلالية هذا المجال بفعل عملية «تأطير المجال» التي خضع لها فاعلوه، وهذا ما تجلّى في إقرار علامات مستحدَثة أريد منها تمييز المثقف عن منافسه في عالم الإنتاج الفكري، أعني العالم الدِّيني: بدلاً عن إطلاق اللحية كما يفعل علماء الشريعة، أطلق المثقفون شوارب مشذّبةً أضحت علامةً واضحةً على العضوية.

صاغت الحكومة المجال الثقافي على الشكل الذي يرضيها بمساهمتها الحثيثة في بروز فئة المثقفين، حتى إنها وضعت تعريفاً للمثقف يناسبها. وقد مثّلت هذه العملية في أواسط سبعينيات القرن الماضي ذروةً في التحييد السياسي للإنتلجنسيا. وأصبح المثقفون، الذين آذنوا ببزوغ عهد الحداثة في المملكة، نقيضَ كل من التكنوقراط (لأن المثقفين شاركوا في الجدال) والناشطين السياسيين (بما أن المثقفين موالون للحكومة).

وبحلول عقد الثمانينيات، بقي المجال الثقافي السعودي مرتبطاً

---

(٤٦) مقابلة مع سعيد السريحي.

بالفكر الليبرالي، بسبب الظروف التي أحاطت بنشأته والامتيازات التي مُنحت له، إلى حدّ أنه بدا أن عبارتي الليبرالي والمثقف وصفان لموصوف واحد. وما عزز هذا الانطباع حقيقةُ أنه كان لبعضٍ من أبرز الشخصيات في المجال الثقافي صلات بالأوساط الشيوعية، مثل: محمد العلي وعلي الدميني، أو بالأوساط القومية العربية، مثل: عابد خزندار وغازي القُصيبي وغيرهم كثير، وإذا استثنينا حفنةً من أفراد يميلون إلى المدرسة الإصلاحية من أبناء الحجاز، لم يكن للإسلاميين حضور في هذا الحقل. يمكن تعليل ذلك بحقيقة أنه لم يكن قد تسنّى للتيار الإسلامي السعودي الوقت الكافي حينئذٍ لتوليد مفكّريه، في ما امتنع أعضاء حركة الإخوان المسلمين الأجانب على العموم من المشاركة في المناقشات السعودية، لكنّ هذا الوضع لم يتغيّر إلّا في أواسط الثمانينيات مع دخول الإسلاميين هذا المجال.

وداخل ميدان السلطة، احتلّ مجالا الإنتاج الفكري ـ الدِّيني والثقافي ـ بعدة مجالات أخرى وعلى رأسها المجال الاقتصادي. وقد صاحب تلك المجالات على العموم ميل إلى تطوير مظهر قوي بالاستقلالية فعلى سبيل المثال، تحكُم المجال الاقتصادي هيئاتٌ منتخَبة وهي الغرف التجارية، وكما هي الحال في دولة الكويت المجاورة(٤٧)، لم يكن للأسرة الحاكمة ـ إلا قبل عقود قليلة ـ وجود رسمي ومباشر في هذا الحقل(٤٨). باختصار، ينطبق المخطط الذي استعرضناه آنفاً على أغلب المجالات.

شكّل المجال العسكري الاستثناء الوحيد؛ فعلى ضوء أهميته الاستراتيجية الفائقة، طالما قيّدت الأسرةُ الحاكمة استقلالية الجيش بممارسة سيطرة مباشرة محكمة عليه. ولئن لم يكن يوجد أمراء في عداد علماء الشريعة أو في أوساط المثقفين، ولئن لم يكن يوجد أمراء في

---

(٤٧) Jill Crystal, *Oil and Politics in the Gulf: Rulers and Merchants in Kuwait and Qatar* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. 75.

(٤٨) F. Gregory Gause, III, *Oil Monarchies: Domestic and Security Challenges in the Arab Gulf States* (New York: Council on Foreign Relations Press, 1994), chap. 3.

عمل أفراد الأسرة المالكة الذين لهم حضور في المجال الاقتصادي من خلال وسطاء عادة، ولم يعملوا باسمهم ولا باسم أسرتهم. على أن هذه الحال بدأت بالتغير مؤخراً مع مجيء جيل جديد من الأمراء منهم رجل الأعمال الملياردير الوليد بن طلال الذي يعدّ أبرز مثال على ذلك.

عداد رجال الأعمال إلّا في حالات نادرة، حتى وقت قريب على الأقل، يوجد عدد كبير من الأمراء في سلك الضباط العسكريين[٤٩]. لا ينبغي أن نفاجأ بذلك لأن احتكار العنف المشروع الذي هو أساس الدولة في النهاية، يقتضي خضوع الجيش المطلق والمعلن للمجال السياسي. لذلك، لا يوجد ما يميّز السعوديين عن سواهم في هذا الاستثناء.

وفي ما عدا ميدان السلطة، يمتدّ الميل إلى الاستقلالية إلى الفضاء الاجتماعي الذي تأسست فيه مجالات مستقلة ظاهرياً، وإن كانت بإرادة رسمية أحياناً. وعلى سبيل المثال، تمكنت السلطات السعودية بدءاً من ستينيات القرن الماضي، كما بيّنت الدراسات التي أجرتها أميلي لو رينارد (Amélie Le Renard)، من إيجاد «حقل المرأة» على نحو منفصل حسياً ورمزياً عن باقي الفضاء الاجتماعي، لكنه تمتع بقدر كبير من الاستقلالية الداخلية. وبذلك تسلّحت السلطات بوسيلة فاعلة لإدارة قطاع المرأة في الفضاء الاجتماعي عبر قصر عمله على القضايا التي يُفترض أنها «نسائية»[٥٠].

يوجد إزاء كل من هذه المجالات شكل معيّن من «رؤوس الأموال» امتلكه فاعلوه بكميات متفاوتة بحسب تدرجهم في سلم المجال. إضافة إلى ذلك، يوجد أشكال أساسية لرؤوس الأموال ذات القيمة في سائر المجالات تتبع مبادئ التصنيف الاجتماعي التي تحكم المجتمع السعودي؛ فهناك الرأسمال الاقتصادي الذي يقيس حجم الموارد الاقتصادية، وهناك الرأسمال الاجتماعي أو ما يُعرف بالنسب.

بالنسبة إلى الرأسمال الاقتصادي، تميّز المجتمع السعودي منذ طفرة العام ١٩٧٣، بخاصيّة وجود «طبقة وسطى» كبيرة نسبياً إذا كان المراد بهذه العبارة السعوديون الذين يعيشون حياةً مريحةً نسبياً وإن لم تكن مترفةً[٥١].

---

(٤٩) Salameh, «Political Power and the Saudi State,» pp. 9-10.

(٥٠) Amélie Le Renard, *Le Rose et le noir: Le Développement d'une sphère féminine en Arabie Saoudite*, Mémoire de DEA en Science Politique (Paris: Sciences Po, 2005), pp. 44ff.

(٥١) استناداً إلى جوزيف كوستينير، كان ٣٥ في المئة فقط من السعوديين يعيشون عند مستوى الكفاف في ثمانينيات القرن الماضي، في حين «يتمتّع آخرون بالدعة إذا لم يكن بالترف».
Joseph Kostiner, «Transforming Dualities: Tribe and State Formation in Saudi Arabia,» in: Philip S. Khoury and Joseph Kostiner, eds., *Tribes and State Formation in the Middle East* (Berkeley, CA: University of California Press, 1990), p. 242.

على أنه بقيت هناك شريحة من السكان أشدّ افتقاراً إلى الرأسمال الاقتصادي من أن تُصنَّف في عداد الطبقة الوسطى. وبالمقابل، يتمتع البرجوازيون والكثير من الأمراء بثروات أكبر من أن يُصنَّفوا في عداد هذه الطبقة أيضاً.

أما بالنسبة إلى النسب الذي يحدد الرأسمال الاجتماعي، فهو يتهيكل كالتالي: في أعلى سلّم شجرة النسب يتصدّر أحفاد القبائل النجدية الكبرى، الذين يتوزّعون إلى فئتين: **الأولى**، فئة البدو، والعبارة ترمز في السعودية، إضافة إلى البدو الرُحَّل (الذين لا يشكلون إلا نسبة ضئيلة الآن)، إلى أفراد القبائل البدوية التي استقرّت في الماضي القريب، أي منذ تأسيس الإخوان في سنوات ١٩١٠ و١٩٢٠؛ والفئة **الثانية**، هم القبليون الحضر، وهم السكان المستوطنون من أبناء القبائل. يليهم الأشخاص القادرون على إثبات أصول قبلية، ولكن هذه الأخيرة تربطهم بقبائل ثانوية أو هامشية. وفي الأخير يقبع في أسفل درجات شجرة النسب ذوو الأصول «سيّئة السمعة» اجتماعياً: ويشمل ذلك المتحدّرين من أصول أجنبية ـ بصرف النظر إن كانوا يحملون الجنسية السعودية أم لا؟ ـ من جهة، والحضر الذين لا يتحدرون من أصول قبلية، أو ما يُعرف بالخَضِيريين الذين يشكلون ربع سكان نجد[٥٢]. على أن أحد أبرز تجلّيات التمييز الذي يُعتبر هؤلاء الأفراد من ضحاياه رفضُ الأشخاص ذوي الأصول القبلية، ولا سيما أبناء نجد، مصاهرة الأشخاص الذين «لا قبيلة لهم»، وهذه القاعدة هي الغالبة حتى عندما يكون «الأجنبي» أو «الخَضِيري» المعني ثرياً.

تقدّم لنا عائلة ابن لادن، التي ترجع أصولها إلى منطقة حضرموت في اليمن، توضيحاً مثالياً لهذه المفارقة. ذلك أن الملياردير محمد بن لادن لم يتمكن من عقد قرانه على أية امرأة من نجد ذات أصول قبلية، وتعيّن عليه في العادة أن يقْنع بالزواج من امرأة من حضر الحجاز فضلاً عن النساء الأجنبيات بدءاً بوالدة أسامة السورية الأصل[٥٣]. وبالمقابل، لا يزال

---

(٥٢) Abdulaziz H. Al-Fahad, «The 'Imama vs. the 'Iqal: Hadari Bedouin Conflict and the Formation of the Saudi State,» in: Madawi Al-Rasheed and Robert Vitalis, eds., *Counter-Narratives: History, Contemporary Society, and Politics in Saudi Arabia and Yemen* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), p. 58, note 7.

(٥٣) انظر على الخصوص: Steve Coll, *The Bin Ladens: An Arabian Family in the American Century* (New York: Penguin, 2008), p. 58; e-mail exchange with Steve Coll.

«البدو» الذين أفقرتهم[٥٤] في الأغلب التحولات التي طالت طريقتهم في العيش في القرن العشرين والذين يزدحم الكثير منهم في «الهِجَر» في أحسن الأحوال، وهي أشبه بمخيمات أُقيمت على أطراف الصحراء، وفي الأحياء الحقيرة من المدن الكبيرة في أسوأ الأحوال عقب الهجرات الجماعية الكثيفة من الريف في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي، يتمتعون بمكانة معيّنة لرأسمالهم الاجتماعي[٥٥]. يتبيّن مما تقدم أنه لا يمكن المبادلة بين رأس المال الاجتماعي ورأس المال الاقتصادي من الناحية العملية، وأنهما يشكلان نظامين متوازيَين وعلى القدر نفسه من الأهمية في التصنيف الاجتماعي.

ثالثاً: نظام اجتماعي سياسي مقطّع

كما بيّنت التطوراتُ التي أتينا على ذكرها آنفاً، أنه طالما كان ميدان السلطة في السعودية «مقطَّعاً»، بمعنى أنه مؤلف من مجموعة مجالات تتمتع باستقلالية واسعة في الظاهر. يمكن عزْو هذا «التقطيع» إلى عوامل عديدة؛ فهو ناتج ـ كما في الاتفاق الأول من تقاسم السلطة الذي أوجد المجالين السياسي والدِّيني، عن عمليات تاريخية معقّدة لم تعكس، في البداية على الأقل، خطةً سياسيةً رئيسةً بيد أن التقطيع بدا كذلك استراتيجيةً مقصودةً للنظام، كما في المجال الثقافي وفي مجال المرأة. ثم إن تجزئة الفضاء الاجتماعي إلى فئات اجتماعية مختلفة استُحدثت من العدم عندما اقتضت الضرورة ذلك، وإحاطة كل منها بحيّز اجتماعي منفصل يتمتع باستقلالية معيّنة ضمن إطار القواعد التي أرستها السلطات، تقنية تحبّذها النظم الاستبدادية بشدّة. وهي شائعة في النظم الفئوية[٥٦]

---

(٥٤) كان الوضع الاجتماعي والاقتصادي «للبدو» بائساً على الخصوص حتى ثمانينيات القرن الماضي. وقد تحسّن بعض الشيء منذ ذلك الحين.

(٥٥) Al-Fahad, «The 'Imama vs. the 'Iqal,» p. 36.

(٥٦) يعرّف فيليب شميتر الفئوية بأنها «نظام لتمثيل المصالح تنتظم فيه وحداته المكوِّنة ضمن عدد محدود من الفئات الأحادية القسرية وغير التنافسية والمرتبة بطريقة هرمية والمتمايزة من الناحية الوظيفية، وهي تحظى باعتراف أو بترخيص (إذا لم تكن قد تأسست) من قبل الدولة يمنحها احتكاراً تمثيلياً مقصوداً ضمن مجموعاتها المناظرة في مقابل فرض ضوابط معيّنة على اختيار قادتها وصياغة المطالب وصور الدعم». Philippe Schmitter, «Still the Century of Corporatism?,» *Review of Politics*, vol. 36, no. 1 (January 1974), pp. 93-94.

على الخصوص والتي تكثر في الشرق الأوسط(٥٧). لكنّ التقطيع في السعودية يختلف على الرغم من ذلك عن النموذج الفئوي من حيث العلاقات داخل المجالات نفسها ومن حيث علاقة هذه المجالات في ما بينها وعلاقتها خصوصاً بالمجال السياسي، لأن كل هذه العلاقات أقل تقنيناً في السعودية عنها في النموذج الفئوي على أن هذا الواقع بدأ بالتغير منذ وقت قريب؛ فقد نتج عن تقنين هذه العلاقات منذ سنة ٢٠٠٠ (مع تشكيل الجمعيات المهنية، وتنظيم منتدى الحوار الوطني، وما شابه ذلك) شكل من أشكال ما أسماه ستيفن هيرتوغ (Steffen Hertog) «الفئوية الناشئة»(٥٨)، مع أن هذه الفئوية الناشئة ليست إلا استمراراً لممارسات كانت موجودةً قبلها.

كما تَعزّز تقطيع ميدان السلطة في المملكة العربية السعودية بالطبيعة المجزَّأة لهذا الميدان تاريخياً، بُنيت الدولة في المملكة من الأعلى مما أفسح المجال، على حدّ قول ستيفن هيرتوغ، لبروز «عدد كبير من المؤسسات الموازية المنغلقة غالباً والتي اعتمدت على النفط كدخل لها وأخذت شكل شبكات غير رسمية، ولا يوجد تنسيق وتواصل في ما بينها إلّا قليلاً»(٥٩). بموجب هذه التركيبة، تقيم الأُسرة الحاكمة التي تتربّع على عرش النظام بأكمله، علاقات رأسية مع سائر المجالات التي تشكل ميدان السلطة، بينما لا توجد علاقات أفقية بين المجالات من الناحية الفعلية(٦٠)، وبالحدّ من العلاقات الأفقية، تحدّ تجزئةُ ميدان السلطة من احتمالات حدوث تداخل بين المجالات ويعزز في النهاية منطق التقطيع.

---

(٥٧) Nazih Ayubi, *Over-stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East* (London: I. B. Tauris, 1995), pp. 183ff.

انظر أيضاً: Michel Camau, *Remarques sur la consolidation autoritaire et ses limites* (Cairo: CEDEJ, 2004).

(٥٨) Steffen Hertog, «Building the Body Politic: Emerging Corporatism in Saudi Arabia,» *Chroniques Yéménites*, no. 12 (2004).

(٥٩) Steffen Hertog, «Segmented Clientelism: The Political Economy of Saudi Economic Reform Efforts,» in: *Saudi Arabia in the Balance: Political Economy, Society, Foreign Relations* (New York: NYU Press, 2006), p. 112.

(٦٠) Steffen Hertog, *Princes, Brokers, Bureaucrats: Oil and the State in Saudi Arabia* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2010), chap. 1.

كان من السهل ملاحظة تأثيرات التجزئة إلى ثمانينيات القرن الماضي في فضاء الإنتاج الفكري وكان كلا المجالين الديني والثقافي منفصليْن عن بعضهما، لأن كلاهما نميا في معزل عن الآخر، كما كانا محجوبَين نسبياً عن باقي قطاعات المجتمع لأن بناءهما تم من الأعلى. وهذا ما يتجلّى في الواقع الجغرافي للمدن؛ ففي مدينة الرياض، يشير الرحّالة أمين الريحاني إلى وجود «حيّ العلماء» (دِخنة على الأرجح) حيث «إذا شوهد أحد وهو يختال في مشيته أو يجرّ عباءته وراءه، يتلقّى على الفور تأنيباً شديداً لعجرفته، وإذا ضحك من دون تحفّظ في منزل شخص ما، سرعان ما سيقرع شخص ما على الباب: لماذا تضحك بهذه الطريقة الرعناء؟ كما إنه لا أحدَ يجرؤ على عدم أداء الصلوات الخمس في المسجد، إلّا بعذر المرض»[٦١]. ومع أن وصفه يرجع إلى سنة ١٩٢٨، تشير حكايات عديدة إلى أن الوضع في دِخنة بقي على تلك الحال بعد ثلاثين أو أربعين سنةً، وهذا هو الحيّ الذي شُيِّد فيه منزل المفتي محمد بن إبراهيم ومدرسة الرياض الثانوية الدِّينية الأولى التي عُرفت باسم «المعهد العلمي» في سنة ١٩٤٩[٦٢]، كما إنه المكان الذي شُيِّدت فيه جامعة الإمام محمد بن سعود في وقت لاحق.

وعلى النقيض من ذلك، كان حيّ المَلَزّ في الجزء الشرقي من الرياض - حيث استقرّ أوائل الموظفين الحكوميين السعوديين الذين قدم الكثير منهم من الحجاز في خمسينيات القرن الماضي - واحةَ الحداثة الاجتماعية. شاع في هذا الحي نمط حياة ليبرالية كما وصف المثقف الحداثي عبد الله الغذامي، إلى حدّ أن سكان حيّ دِخنة القريب لم يترددوا في حثّ كل من يقطن في حيّهم ممن يتخلّفون عن حضور الجماعات في المسجد على الانتقال إلى حي المَلَزّ[٦٣]. شُيدت في هذا الحي جامعة الملك سعود التي تعتبر أول مؤسسة غير دينية للتعليم العالي، وتأسس فيه لاحقاً نادي الرياض الأدبي، أضف إلى ذلك أن الحياة الخاصة كانت لا

---

(٦١) مقتبس في: Amin Rihani, *Ibn Sa'oud of Arabia* (1983; London: Kegan Paul, 2002), p. 135, Alexei Vassiliev, *The History of Saudi Arabia* (London: Saqi, 2000), p. 291.

(٦٢) للاطلاع على دراسة لتاريخ حيّ دِخنة، انظر: **الرياض** (٣ آذار/ مارس ٢٠٠٨).

(٦٣) الغذامي، **حكاية الحداثة**، ص ١١٩ - ١٢٣.

تزال مصانةً آنذاك، فكان في مستطاع الإنتلجنسيا العيش في منازلهم على الوجه الذي يحلو لهم، وكان ذلك يعني في بعض الحالات شرب الخمور أو إقامة الحفلات، دونما خوف من الشرطة الدينية «الهيئة» التي كانت ضعيفة الصلاحيات آنذاك.

لم تكن هذه التجزئة مكانيةً فحسب، بل كانت رمزيةً أيضاً؛ فلم يكن العلماء والمثقفون يتكلمون لغةً واحدةً؛ ففي حين عُني الفريق الأول بدراسة العقيدة والفقه، روّج الفريق الثاني لمفاهيم مثل «الحداثة» و«التنمية» التي لم يكن الفريق الأول يألفها. لذلك، كان الجدال بين الفريقين مستحيلاً آنذاك. وكان لهذا الوضع تداعيات مهمة تساعد على تفسير الاستقرار الملحوظ الذي نعم به النظام. والاعتقاد السائد منذ فترة طويلة كما كتب مايكل هادسون (Michael Hudson) في سنة ١٩٧٧، هو أنه في المملكة العربية السعودية، «جرى التوفيق بين الأعراف والقيم الإسلامية وبين الوطنية الحديثة والقيم غير الدينية مثل التقدم والتنمية»[٦٤] وأنه «لا يوجد صراع في المجتمع حول مبادئ الحكم الإسلامي»[٦٥].

وعقب وقوع أحداث مكّة المكرّمة في سنة ١٩٧٩، أصبح الباحثون الغربيون أكثر حذراً، وتخلّوا بدرجة كبيرة عن نظرتهم المثالية السابقة على الرغم من عدم اعترافهم بأنه ربما لا يوجد إجماع على القيم الأساسية للمجتمع. وفي موازاة ذلك، يمكن ملاحظة وجود تصورين متناقضَين في البحوث المتعلقة بالمملكة العربية السعودية: يرى بعض المؤلفين أن المملكة كانت في طريق العلمنة، وأن جُهيمان العتيبي وأتباعه، كانوا تعبيراً عن مقاومة يائسة لها[٦٦]، في حين يرى آخرون أن المملكة تعيش وضعاً ينتشر فيه الدِّين أكثر من أي وقت مضى[٦٧]. يمكن القول إن كلا الرأيين صائبان جزئياً بحسب ذلك القطاع من الفضاء

(٦٤) Michael Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy* (New Haven: Yale University Press, 1977), p. 180, emphasis added.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(٦٦) Ayman al-Yassini, *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*, pp. 134-136.

(٦٧) Joseph A. Kechichian, «The Role of the Ulama in the Politics of an Islamic State: The Case of Saudi Arabia,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 18, no. 1 (February 1986), p. 66.

الاجتماعي الذي يجري الحديث عنه، سواء المجال الثقافي أم المجال الديني. وفي حين تمت المحافظة على السلم الاجتماعي في المملكة العربية السعودية إلى ثمانينيات القرن الماضي، لم يكن سببُ ذلك إجماعاً فكرياً، وإنما تجزئة فضاء الإنتاج الفكري الذي قيّد التفاعلات، والصراعات، بين مكوناته المتنوعة.

التأثير الثاني لهذه التركيبة المجزَّأة هو أنه كان يصعب توسيع إطار عمليات التعبئة التي تبدأ بأحد قطاعات ميدان السلطة في البداية لتتجاوز حدوده وتعمّ المجتمع ككلّ. وهذا ما توضحه المحاولات الفاشلة التي قام بها المفتي محمد بن إبراهيم (١٩٥٣ ـ ١٩٦٩) لمعارضة سياسة التحديث التي كانت السلطات السياسية في طور تنفيذها. وطوال السنين الـ ١٦ التي ترأس فيها المؤسسة الدِّينية لم يتردد، بدافع رغبته في تأكيد استقلال المجال الديني، في انتقاد بعض المراسيم الملكية، فقد أدان في غير مناسبة ارتداء الزيّ العسكري وبخاصة السراويل والقبعات، لحرمة التشبّه بالكفّار، مع أن الجيش السعودي كان يستخدمها منذ فترة طويلة[٦٨]، لكنه جاهر أساساً بشجب القوانين الوضعيّة، أي المراسيم والتشريعات الكثيرة التي أصدرها الملك سعود والملك فيصل بهدف تحديث النظامين القضائي والإداري. وهذا الموقف جعل الشيخ محمد ابن إبراهيم شخصيةً غير نمطية نسبياً في المدرسة الوهابية التي مالت إلى ترك مهمة تحديد كيفية تطبيق الشريعة للسلطات السياسية. وهذه الخاصّية التي تحلّى بها الشيخ محمد بن إبراهيم هي التي جعلته بعد وفاته مثالاً لعلماء الصحوة.

وعلى سبيل المثال، دعا الشيخ محمد بن إبراهيم في سنة ١٩٥٥ إلى إلغاء المراسيم التي تسمح بتأسيس المحكمة التجارية والغرف التجارية، حتى إنه وصف الاعتقاد بالحاجة إلى هذا النوع من الإضافة إلى الشريعة بأنه «كفر مخرج من الملّة». وفي سنة ١٩٥٨، شجب نظام الموظفين. وفي سنة

---

(٦٨) عبد الرحمن القاسم، «الدُّرر السَّنيّة في الأجوبة النجدية،» المجلّد ١٥، ص ٣٦٤، وفتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ (مكّة: مطبعة الحكومة، [د. ت.])، مج ٤، ص ٧٦ ومج ٦، ص ٢٣١.

١٩٦٦، شجب تشكيل «هيئة فضّ المنازعات» لأنها تعني «الحكم بغير ما أنزل الله». وفي سنة ١٩٦٧، أعلن أن نظام العمل والعمال الذي كان قد أُقرّ للتوّ بأنه مناقض لأحكام الشريعة الإسلامية[٦٩]، وهذا غيض من فيض[٧٠]. وفي رسالة موجزة بعنوان «رسالة في تحكيم القوانين الوضعية»[٧١]، وصف إقرار القوانين الوضعية بأنه كفر، وجادل بأن الاستثناء الوحيد هو «أن تَحْمِلَهُ شهوتُه [أي الحاكم] وهواهُ على الحُكم في القضية[٧٢] بغير ما أنزل الله، مع اعتقاده أنّ حُكم الله ورسوله (ﷺ) هو الحقّ، واعترافه على نفسه بالخطأ ومجانبة الهدى». في هذا المثال، يمضي الشيخ محمد بن إبراهيم إلى حدّ القول إن الحاكم «وإنْ لم يُخرِجْه كُفْرُه من الملّة، فإنه معصية عُظمى أكبرُ من الكبائر، كالزنا وشُرب الخمر، والسّرِقة واليمين الغموس»[٧٣].

دافع الشيخ محمد بن إبراهيم بتبنّيه هذه المواقف عن رؤية للدِّين مناقضة لما يعتبره المجال السياسي مجاله الخاصّ، وبالتالي أتاح إمكانية حدوث نزاع. على أن المفارقة هي أن التبعات العملية لهذا الموقف كانت قليلة الأثر بما أنها لم تثر أية ردود تستحقّ الذكر في المجتمع. لهذا السبب، تساهلت السلطات معها ولم تتخذ خطوات لإسكات المفتي. ويمكن تعليل عجز المفتي عن إسماع صوته بأن المجال الديني محاصَر بميدان سلطة مجزًّأ. استخدم المفتي لغةً لا يفهمها السعوديون العاديون، ولم يتوافر للمجال الدِّيني الوسائل المؤسساتية ولا التنظيمية للخروج من عزلته وفرض آرائه على المجتمع. لكنّ الوضع تغيّر في ثمانينيات القرن الماضي، عندما تحدّت الصحوة الطابع المجزًّأ لميدان السلطة.

---

(٦٩) **فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ**، مج ١٣، رقم ٤٠٣٨ و٤٠٤٠ و٤١٠٧ و٤٠٤٢ و٤٠٤٥.

(٧٠) للاطلاع على المزيد من مواقف الشيخ محمد بن إبراهيم، انظر كتاب: محمد المسعري، **الأدلّة القطعية على عدم شرعيّة الدولة السعودية**، ص ٤٢٤-٤٤٩. والكتاب متوفر على الموقع: <http://www.tajdeed.org.uk>.

(٧١) محمد بن إبراهيم آل الشيخ، «رسالة في تحكيم القوانين الوضعية،» على الموقع: <http://www.tawhed.ws>.

(٧٢) هذه الإضافة مهمة لأنها تظهر كل ما من شأنه أن يفصل بين موقف الشيخ محمد ابن إبراهيم والتكفير (بما أن الحكومة السعودية متهَمة بارتكاب أخطاء معزولة غير ممنهجة).

(٧٣) محمد بن إبراهيم آل الشيخ، «رسالة في تحكيم القوانين الوضعية».

يخدم استقلال المجالات الظاهر تحت مظلّة ميدان السلطة غايتين: **الأولى**، هي أنه يؤدي إلى عدم تسييس النخب السعودية. وقد تنبّه لهذه الظاهرة مؤلفون كثر، منهم من عزاها إلى النزعة الاستهلاكية السائدة التي «نقلت الناس من سوق الأفكار إلى سوق السلع»(٧٤). وبقطع النظر عن الأسباب المُشَخْصَنَة من ذلك النوع، نقترح هنا تفسيراً هيكلياً لذلك: ضمن التركيبة التي رأيناها، يتألف ميدان السلطة من مجموعة مجالات يبدو كل منها قائماً بذاته، وقد أدت هذه التركيبة إلى «عزل المركز [أي المجال السياسي] عن أي تحدّ محتمل»(٧٥). نتيجةً لذلك، يتفوّق المنطق الخاص للمجال على منطق المجال السياسي، وتبرز التحدّيات تبعاً لكل مجال في وجه الشخصيات البارزة فيه بدلاً عن أن تبرز للسلطات السياسية التي تعمل من وراء الكواليس.

وعلاوةً على ذلك، وفي حالة المجالات التي تشكّل فضاء الإنتاج الفكري، فإن الاستقلالية تملأ مكانة الوظيفة الثانية، وهي مركزية أيضاً، لأنها تتحكم في سلطة المشروعية التي تملكها تلك المجالات. وما من شك في أن امتلاك شرعية دينية أو شرعية «تحديثية» تقتضي من أسرة آل سعود طرح خطاب يمنح الشرعية إما استناداً إلى الإسلام أو إلى الحداثة، ولكن لكي تكون الشرعية فاعلةً، ينبغي أن تعتمد على جهاز مشرِّع(٧٦) قادر على صياغة الخطاب المطلوب وإسماعه للجمهور المقصود. في هذه الحالة، يشكّل المجالان الدِّيني والثقافي هذا الجهاز. وهذا ما يجعل استقلالهما (أو استقلالهما الظاهر) جوهرياً بما أن موافقة العلماء والمثقفين ذات صدقية وبالتالي فهي مقبولة إذا بدت صادقةً ومجرَّدةً عن الهوى فحسب، وستكون الموافقة أكثر فاعليةً عندما تكون نابعةً من النخب المهيمنة في المجال بشرط أن يبدو سبب هيمنة هذه النخب جدارتها وليس مساندةَ السلطات السياسية لها.

---

(٧٤) Jill Crystal, «Civil Society in the Arabian Gulf,» in: Augustus Richard Norton, ed., *Civil Society in the Middle East* (New York: Brill, 1996), vol. 2, pp. 273-274.

(٧٥) Philippe Droz-Vincent, «Quel avenir pour l'autoritarisme dans le monde arabe?,» *Revue Française de Science Politique*, vol. 54, no. 6 (décembre 2004), p. 950.

(٧٦) Michel Dobry, «Légitimité et calcul rationnel: Remarques sur quelques 'complications' de la sociologie de Max Weber,» dans: Pierre Favre, Jack Hayward, and Yves Schemeil, eds., *Être Gouverné: Hommages à Jean Leca* (Paris: Presses de Sciences Po, 2003), pp. 134-135.

إن الاستقلالية التي نتحدث عنها سيف ذو حدّين في الوقت نفسه؛ فمن **ناحية**، لكل مجال مستقلّ منطق خاص ولذلك فهو يعمل ضمن دائرة مغلقة وبالتالي فهو لا يشكل خطراً على المجال السياسي. ومن **ناحية أخرى**، ربما يتبع المجال نمطاً خاصاً في التطور لكونه في منأىً عن تدخل المجال السياسي، ويعيد صياغة مبرّر وجوده بتسييسه من دون الانتقاص من استقلاليته، وهذا ما حصل في المجال الديني في خمسينيات وفي ستينيات القرن الماضي بتحريض من الشيخ محمد بن إبراهيم مع أن التجزئة القوية آنذاك حدّت من تأثير مواقفه.

للحيلولة دون الخروج عن الخطّ المرسوم، توجّب على السلطات السياسية بالتالي وضع آليات تضمن سيطرتها على المجالات المتنوعة. بناءً على ذلك، اجتهد المجال السياسي لكي يصوغ علاقته مع النخب المهيمنة على شكل ما سمّاه ميشيل دوبري (Michel Dobry) «صفقات تواطئية». وبيّن أن عبارة «تواطؤ» تشير إلى تفاهم مُخزٍ أو قليل الشرعية إلى حدّ ما (لكنه ليس عديم الشرعية بالكلّية) بين الفريقين القطبين على حساب فريق ثالث، وأن عبارة «صفقات» تشير إلى مقايضات لا تهتمّ بالتبادلات الفورية»[٧٧]. وهذه الصفقات التواطئية مزيّة العلاقات المصلحية التي ربطت الأُسرة الحاكمة بالنخب في المجالات المتنوعة وأعطت دفعاً إلى سيل متواصل من المبادلات المعنوية والمادية التي تتم من وراء الكواليس. تتألف هذه النخب في المجال الديني من العلماء الأكثر شهرةً واحتراماً. وتتألف النخب في المجال الثقافي من المثقفين المهيمنين ولا سيما الأشخاص الذين يسيطرون على النوادي الأدبية (في هذه الحالة، كانت الصفقات التواطئية تتمّ عادة من خلال الأمير فيصل بن فهد الذي كان يشرف على النوادي إلى أن وافته المنيّة في سنة ١٩٩٩).

وفي المجال الاقتصادي، تتألف النخب من كبار رجال الأعمال في المملكة. وقس على ذلك، تأخذ هذه الصفقات شكل المحسوبية، باستثناء أن المحسوبية تنطوي على علاقة غير متكافئة بين راعٍ وتابع يعتبران نفسيهما غير متكافئَين. بيد أنه على الرغم من امتلاك المجال السياسي السلطة

---

(٧٧) Dobry, *Risques collectifs et situations de crise*, pp. 87-88.

النهائية في المجال الديني، يرى العلماء أنهم يتمتعون بمنزلة مساوية تماماً لمنزلة الأمراء، وأن العلاقة بين الفريقين مبنية على مصلحة متبادلة(٧٨).

يتلخّص التحدّي الذي يواجه السلطات السياسية في التوفيق بين الاستقلالية (الشكلية) والصفقات التواطئية التي تمثّل خرقاً لهذه الاستقلالية من الناحية النظرية. ولم يكن هذا التوفيق ممكناً إلّا من خلال ضخ الموارد وباستمرار من قِبَل السلطة السياسية إلى المجالات كافة، ذلك أنه لم يكن هناك غنىً عن هذه الموارد للمحافظة على الصفقات التواطئية التي تربط النظام بالنخب المهيمنة التي توجّب عليها المحافظة على ولائها للنظام مع إدارة شؤون مجالاتها في الوقت نفسه. وهذا يعني على الخصوص الحيلولة دون تغيّر منطق وجود كل مجال (كما حصل مع المفتي محمد بن إبراهيم عندما كانت الموارد شحيحةً نسبياً). كما أتاح ضخٍّ الموارد استقطابَ النخب الصاعدة وأوجد منافسةً داخل كل مجال ما أضفى معنى على المنطق الخاص بالمجال بتحويله إلى منطق سوق حقيقية. ومن أجل هذه الغاية، تعيّن أن يكون هناك حرص شديد على أن تمرّ الميزانية المخصصة لكل مجال، على نحو يكاد يكون حصرياً، من خلال النخب المهيمنة على كل مجال، لتقوم بدورها بتوزيعها كما تشاء بناءً على اعتبارات داخلية. وبهذه الطريقة لا يعود المالُ سياسياً، وأي طعن في طريقة توزيعه يعالَج فقط من خلال النخب المهيمنة على المجال التي تؤدّي دور «متلقّي الطعنات» حمايةً للمجال السياسي. هذه الاستقلالية القوية في الظاهر التي يتمتع بها المجال، تزيل أية هواجس من وجود تدخل سياسي، ومن خلال استخدام وسطاء لتوزيع الموارد، يقلّص المجال السياسي تعاملاته المرئية مع باقي الفضاء الاجتماعي ويتلافى تسييس الصراعات الاجتماعية. وهذا ما يفسر عدم مواجهة السلطات السياسية أية مشكلات في تغذية آلة العلاقات داخل هذه المجالات ومعها، طالما أن أموال النفط تتدفق كالمياه الجارية، وبالتالي تضمن مرونته.

---

(٧٨) Mohammed Nabil Mouline, *'Ulama al-Sultan: Parcours et évolution dans le champ politico-religieux des membres du comité des grands oulémas (1971-2005)*, Mémoire de DEA en Science Politique (Paris: Sciences Po, 2005), esp. p. 96.

رابعاً: العلماء والمثقفون والتعبئة

أدّى تقطيع ميدان السلطة إلى تحويل النظام الاجتماعي السياسي السعودي إلى آلية فعّالة ومرنة من الناحية النظرية. إذا كانت الحال كذلك، كيف نجحت حركة إسلامية قوية، هي حركة الصحوة، في إسقاط هذا الصرح المستقرّ ولو مؤقتاً؟ إن دراسة هذه العملية مثيرة للاهتمام لسببين: أولهما، أنها تُنبئنا بالكثير عن التيار الإسلامي السعودي، وتوسعاً النظام السعودي نفسه لأن دراسة الجهات المقاوِمة للسلطة هي أمثل طريقة لدراسة السلطة نفسها. بيد أن هذه الدراسة يوجهها طموح نظري أيضاً؛ فنتيجةً للبروز الشديد للانقسامات المجالية بفعل التقطيع، تتيح لنا الحالة السعودية فهم ديناميات اجتماعية ذات طبيعة أكثر عمومية تكون أقل وضوحاً في سياقات أخرى. وهذا ما يصحّ مثلاً في الأدوار وفي العلاقات القائمة بين المثقفين والعلماء (أي بين النخب المنتمية إلى المجالين الثقافي والدِّيني) ضمن إطار الحركات الإسلامية والتي لم تخضع لدراسة مفصَّلة أبداً.

على الرغم من إهمال نظرية الحركة الاجتماعية في الأغلب لدور القيادة في تعبئة المحتجين، يكتسي هذه الدور أهميةً جوهريةً لأن «القادة يحوِّلون الاستعداد للتغيير في المجتمع إلى حركة تغيير حقيقية»[٧٩]. على أنه يتعيّن أن يتمتع هؤلاء القادة بصفات معيّنة. ولكي تصل حركة اجتماعية إلى غاياتها، يتعيّن عليها أن تضمّ نخباً تملك معرفةً إنسانيةً وتقنيةً لا غنى عنها في تنظيم التعبئة وإدارتها (وعلى سبيل المثال لا الحصر، معرفة كيفية عقد الاجتماعات بطرح وجهات نظر مختلفة، والتفاوض مع الشركاء المحتملين، وشرح مطالب الحركة لوسائل الإعلام، وتنظيم التظاهرات، وتجنيد الأفراد، وطباعة المنشورات وتوزيعها وما شابه ذلك)[٨٠]، بالإضافة إلى نخب قادرة على «إثارة

---

(٧٩) Aldon Morris and Suzanne Staggenborg, «Leadership in Social Movements,» in: David Snow, Sarah Soule and Hanspeter Kriesi, eds., *The Blackwell Companion to Social Movements* (Malden: Blackwell, 2004), p. 178.

(٨٠) حول هذه النقطة، راجع على الخصوص: Lilian Mathieu, *Comment lutter? Sociologie et mouvements sociaux* (Paris: Textuel, 2004), pp. 75-83.

أحاسيس عاطفية معيّنة في نفوس الناس، وعلى وجه التحديد حسّ بالحافز والالتزام، وربط ذلك غالباً بقائد أو بحركة أو بهدف»، وهو ما يعني امتلاك هذه النخب الوسائل الكفيلة بجعل عمل الحركة ورسالتها تبدو عادلة و/أو لازمة تبعاً للبيئة الثقافية التي تعمل الحركة فيها. تتمتع النخب التي من **الصنف الأول** بما يمكن تسميته «الموارد الحركية»، وتتمتع النخب التي من **الصنف الثاني** بـ «الموارد الشرعية». ولكي تتوطّد الحركة، ينبغي أن تتوافر هذه الموارد بكميات كافية.

تعتمد الطبيعة الدقيقة لهذا الصنف أو ذاك من النخب (وموارده المناظِرة) على الثقافة السياسية السائدة[٨١]. يتمثّل **الصنف الثاني** من النخب في نظام إسلامي تقليدي بعلماء الشريعة المكلّفين بالاجتهاد، ويتمثّل **الصنف الأوّل** من النخب بالمجاهدين المكلَّفين برفع راية الجهاد بالمعنى الواسع للكلمة سواء أكان جهاداً بالقلم أم بالسيف. وفي النظم الحديثة في العالم الإسلامي، نجد أن الموقع الذي يشغله العنصر الإسلامي في الثقافة السياسية متغيّر على الرغم من ذلك. وهو يبقى العنصر المهيمن في المملكة العربية السعودية، كما إنه استعاد أهميةً ملحوظةً في البلاد الأخرى ويعود ذلك إلى الصحوة الإسلامية منذ ستينيات القرن الماضي. بهذا المعنى، يبقى العلماء في عامّة الدول الإسلامية المالكين الأساسيين للموارد الشرعية. وعلى النقيض من ذلك، تشكل الموارد الحركية دائرة اختصاص الرجال الذين تلقَّوا تعليماً عصرياً (من المثقفين أو المقاتلين بحسب نمط العمل المختار).

تكتسي هذه المقاربةُ النظريةُ صحتها من الناحية التجريبية. لو نظرنا إلى إيران مثلاً، نجد أن نجاح الثورة يرجع بدرجة كبيرة إلى التعاون الفاعل بين شريحة من نخبة المثقفين وشريحة من رجال الدِّين الذين التفّوا حول آية الله الخميني[٨٢]، وهو ما ضمن توافر إمدادات غزيرة من

(٨١) Ron Aminzade, Jack A. Goldstone and Elizabeth J. Perry, «Leadership Dynamics and Dynamics of Contention,» in: Ronald R. Aminzade [et al.], eds., *Silence and Voice in the Study of Contentious Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), pp. 129-130.

(٨٢) Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, trans. Anthony F. Roberts (Cambridge: Harvard University Press, 2003), p. 175.

الموارد الحركية والشرعية. وبالمثل، يمكن تعليل النجاح الأولي المدهش الذي حققته الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر بالتعاون الموفَّق بين «التكنوقراط» الإسلاميين الذين مثّلهم عبّاسي مدني وبين رجال الدِّين الإسلاميين حيث كان علي بلحاج الشخصية الرئيسة فيهم[(٨٣)]. وبالمقابل، يوفر لنا إخفاق الانتفاضة الإسلامية التي كان من المقرر أن تحدث في مصر عقب اغتيال الرئيس أنور السادات في ٦ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨١ مثالاً مناقضاً؛ فباعتبار أنها ضمّت عدداً لا بأس به من المثقفين ومن الضباط العسكريين[(٨٤)]، امتلكت جماعة الجهاد موارد حركية كافية لاغتيال الرئيس، لكنها لم تضمّ في صفوفها سوى عالم واحد لديه قدر ضئيل من الرصيد الدِّيني هو الشيخ الأزهري عمر عبد الرحمن، الذي لم يستطع سدّ النقص الواضح في الموارد الشرعية على الجماعة على الرغم من استعداده لإصدار فتوى تجيز تنفيذ العملية. ويبدو أن المجال الديني في هذه الحالة وقف وقفة رجل واحد إزاء الحركة. وكان ذلك سبب فشلها، بحسب جيل كيبل (Gilles Kepel) الذي قال «حالت المعارضة العنيفة التي أبداها العلماء لأتباع سيد قطب الراديكاليين دون وصول رسالة هؤلاء الأتباع إلى عموم الناس، وقصرتها على الدوائر الفتية من الطلاب وعلى بروليتاريي المساكن الحقيرة المقصيين»[(٨٥)].

وجه الصعوبة هو أن المثقفين والعلماء ينشطون في مجالين مختلفَين موجودَين في موقعين مختلفَين في الفضاء الاجتماعي، علماً بأن كلاً منهما فئوي إلى حدّ بعيد، وبالتالي لا يميل الفريقان بالبداهة إلى الاتحاد في مشروع واحد حتى وإن كانا يتقاسمان نقاطاً مرجعيةً أيديولوجيةً معيّنةً. حتى إن هذا التباعد أكثر وضوحاً في النظام السعودي حيث تُقوّي السياساتُ المتبَعة منطقَ التقطيع.

يوجد طريق واحدة فقط لإقامة اتصال وتعاون بين العلماء

---

(٨٣) Séverine Labat, *Les Islamistes algériens: Entre les urnes et le maquis* (Paris: Seuil, 1995), pp. 129 and 151.

(٨٤) Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*, trans. Jon Rothschild (Berkeley, CA: University of California Press, 2003), p. 241.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٥.

والمثقفين، وذلك إذا تداعت الحواجز القائمة بين الطرفين، أو بعبارة أخرى في الحالة السعودية، إذا تم التخلّص من التقطيع. وفي هذا السياق، أشار عالم الاجتماع الفرنسي ميشيل دوبري، إلى أنه يتعيّن انتشار وجود عمليات التعبئة في المجالات المختلفة في وقت واحد لكي يفقد هذا النوع من الأنظمة اتزانه وتندلع أزمة سياسية.

وما من شك في أن مثل ذلك النظام قادر على الردّ على تعبئة معزولة، تظهر في وقت محدد في واحد من المجالات، مستخدماً الآليات التنظيمية الخاصة بذلك المجال، ما يسمح بوضع حدّ لهذه التعبئة مع منعها من الانتشار. على أن القدرة على الردّ في حالة «التعبئة متعددة القطاعات» تكون أضعف؛ فإذا أمكن إشعال أزمات محلية مختلفة في وقت واحد، يرجَّح أن ينهار منطق التقطيع الذي يحكم النظام في الأوضاع العادية. وفي هذه الحالة، تُطمَس معالم الانقسامات في الفضاء الاجتماعي، ويسود اختفاء معمَّم للعناصر التي تميّز كل مجال ما يُضعف الطابع الفئوي لهذه المجالات[(٨٦)]. ويصير في مقدور الجهات الفاعلة التي نشطت في مجالات منفصلة حسياً ورمزياً قبل ذلك التواصل مع بعضها، ويصبح التعاون بين القطاعات، الذي لم يكن يخطر ببال حتى ذلك الحين، متصوَّراً. بهذه الطريقة اتحد الطلاب والمثقفون والعمال في أيار/ مايو ١٩٦٨ في فرنسا، مع أنهم كانوا ينتمون إلى عوالم اجتماعية متباينة للغاية وعلى الرغم من تعبئتهم على أرضيات مختلفة في البداية. وفي حالة الحركات الإسلامية، من شأن عمليات التعبئة المتزامنة في المجالين الثقافي والدِّيني توليد تصوّر إمكانية الانتقال إلى وضع يمكن أن يتعاون المثقفون والعلماء فيه. ولمّا كانت العمليات التعبوية جهوداً جماعيةً وليست أعمالاً يقوم بها أفراد منعزلون عن بعضهم بعضاً، سيضمن ذلك توافر موارد حركية وشرعية كافية للحركة.

من الناحية العملية، يمكن ملاحظة ذلك في حالتي إيران والجزائر، ففي كلتا الحالتين، برزت عمليات تعبوية منفصلة ومتزامنة في المجالين

---

(٨٦) Michel Dobry, *Sociologie des crises politiques: La Dynamique de mobilisations multisectorielles* (Paris: Presses de la FNSP, 1986), pp. 141-154.

الثقافي والدِّيني قبل سنين من اندلاع الأزمة السياسية. وعلى سبيل المثال، تشكل تنظيم سرّي من المثقفين الإسلاميين في جامعات الجزائر في سنة ١٩٨٢ عُرف باسم الجزأرة(٨٧). وفي الوقت نفسه، يمكن في المجال الديني ملاحظة بروز «الدعاة السلفيين الجدد»(٨٨) الذين يرغبون في «الحلول محلّ طبقة العلماء التقليدية»(٨٩). وقد مكّنت الأزمةُ السياسية التي اندلعت في سنة ١٩٨٨ ـ ١٩٨٩، وأُرغم فيها النظام على الانفتاح بعد سلسلة من أعمال الشغب الشعبية، كلا الطرفين من التغلّب على العداوة المتبادلة بينهما(٩٠) وتأسيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ. أما في إيران، فمع النفوذ المتزايد للخميني في النجف بدءاً من ستينيات القرن الماضي، ظهرت حركة احتجاجية في المجال الديني في إيران، في ما شهد المجال الثقافي بشكل متزامن ومنفصل تعبئةً متعاظمةً للمثقفين الإسلاميين وفي مقدمهم علي شريعتي. وفي هذه الحالة أيضاً، لم يكن التعاون بين فريقي المثقفين والعلماء مسلَّماً به على الإطلاق، والمرء ليس في حاجة سوى إلى قراءة مؤلفات شريعتي التي تفوح منها رائحة معارضة العلماء لكي يقتنع بذلك(٩١).

على أن الأزمة السياسية مكّنت الفريقين من ضمّ احتجاجاتهم وتشكيل قيادة الثورة الإسلامية. والتعليل نفسه يسمح بتعليل إخفاق الانتفاضة المصرية؛ ففي السنين التي سبقت العام ١٩٨١، لم يكن في مقدور المرء ملاحظة ولو قدر ضئيل من التعبئة في المجال الديني. وهذا الواقع تفسره حقيقة أن إصلاح الأزهر الذي تم في عهد جمال عبد الناصر في سنة ١٩٦١، أضفى صفةً زمنيةً معيّنةً على هذا الميدان الذي

---

(٨٧) Labat, *Les Islamistes algériens*, pp. 79-80.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٨٣ ـ ٩٠.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(٩٠) للاستزادة من المعلومات المتعلقة بالتوترات والمنافسات الشديدة بين «العلماء الإسلاميين» و«التكنوقراط الإسلاميين» في الحركة الإسلامية الجزائرية، انظر: المصدر نفسه، ص ١٧١.

(٩١) Evrand Abrahamian, «Ali Shari'ati: Ideologue of the Iranian Revolution,» in: Edmund Burke, III and Ira M. Lapidus, eds., *Islam, Politics, and Social Movements* (Berkeley, CA: University of California Press, 1988), p. 295.

لم يُخَرِّج، إلّا في حالات نادرة جداً، علماء انشقوا عن المؤسسة التقليدية إلّا في ثمانينيات القرن الماضي[٩٢]. عندئذٍ بدأ المجال الديني يتحرك بعد أن أخفقت التعبئة في المجال الثقافي.

وفي الوقت نفسه، فإن للعلاقة بين العلماء والمثقفين مضامين حاسمة بالنسبة إلى المسار الذي تتخذه عملية التعبئة[٩٣]. ففي الواقع، تبنّى العلماء والمثقفون وجهات نظر متباينة للغاية حيال العالم، وهي نتاج الاختلافات في تنشئتهم الاجتماعية وفي خلفياتهم. لذلك يتخلل تعاونهم عادة، ومن دون وعي أحياناً، صراعات للسيطرة على معنى التعبئة ومقاصدها[٩٤]. إن مضامين هذه الصراعات خطيرة، لأنها التي تحدد في النهاية الاتجاه الذي تسير فيه الحركة على الأرض. وعلى سبيل المثال، كان الشكل الذي أخذته الجمهورية الإسلامية في إيران عقب تأسيسها بعد سنة ١٩٨٠، تعبيراً عن انتصار العلماء على المثقفين الإسلاميين داخل الحركة الثورية. أضف إلى ما تقدم أن الصراعات ربما تفضي في النهاية إلى تفسيرات جديدة للتعبئة إلى حدّ التنازع علناً على معناها. وكما ستبين الحالة السعودية، يمكن أن تكتسي هذه الصراعات أهمية فائقة بعد دخول الحركة مرحلة أفولها وبعد أن يصبح إرثها مصدراً رمزياً ينوي الجميع الاستحواذ عليه؛ ففي الحالة الجزائرية، أذكت هذه النزاعات صراعاً عنيفاً مزّق شمل الحركة الإسلامية بعد سنة ١٩٩٣[٩٥].

لا ينبغي أن يُخفي إصراري على أهمية القيادة، أهميةَ العوامل الأخرى التي شددَتْ عليها المؤلفات التي تُعنى بالحركات الاجتماعية. صحيح أن القيادة مكوّن لازم بالطبع، متى امتلكت الموارد الحركية والشرعية الضرورية، لتنظيم التعبئة وإطلاق الدينامية، وأن لها تأثيراً بالغاً

---

(٩٢) هذه هي الأطروحة الأساسية لمليكة الزغل في كتابها: Malika Zeghal, *Gardiens de l'Islam: Les Oulémas d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine* (Paris: Presses de Sciences Po, 1996).

(٩٣) حول هذه النقطة (وعلى مستوى أكثر عمومية)، انظر: Aminzade, Goldstone and Perry, «Leadership Dynamics and Dynamics of Contention,» p. 132.

(٩٤) Michel Dobry, «Calcul, concurrence et gestion du sens: Quelques réflexions à propos des manifestations étudiantes de novembre-décembre 1986,» dans: Pierre Favre, ed., *La Manifestation* (Paris: Presses de la FNSP, 1990), p. 357.

(٩٥) Labat, *Les Islamistes algériens*, pp. 227ff.

في مسار الحركة. بيد أنه مع إطلاق دينامية الاحتجاجات تدخل متغيّرات أخرى المعادلةَ بالضرورة، منها قدرة الحركة على الاعتماد على هياكل تعبوية متينة تكون قادرةً على إظهار الدعم الذي تتمتع به عند المرور بتجربة اختبار القوة مع السلطات. سنرى لاحقاً أن تلك كانت في النهاية حجر العثرة في حالة انتفاضة الصحوة. صحيح أن الجمع بين العلماء والمثقفين في مشروع واحد، مفتاح لا غنى عنه للتعبئة في البداية، لكنه ليس شرطاً كافياً لنجاحها في النهاية.

كما سنرى في الصفحات التالية، يساعد المخططُ الإجمالي الذي رسمناه هنا على تسليط الضوء على الديناميات التي وجّهت انتفاضة الصحوة. ويضاف إلى ذلك أن بعض الديناميات التي لم تظهر سوى بشكل ضمني فقط في حالتي إيران والجزائر، طفت على السطح بوضوح لافت في الحالة السعودية بسبب البروز الشديد للانقسامات المجالية؛ لذلك، سيتيح تحليلي لانتفاضة الصحوة الفرصة لإظهار تلك الآليات بمزيد من الوضوح.

سنتحدث في **الفصل الثاني**، عن تطوّر الصحوة ونبيّن كيف أنها تحدّت تجزئة ميدان السلطة. نشرت الصحوة أيديولوجيتها التي كانت مزيجاً من الوهّابية ومفاهيم موروثة عن جماعة الإخوان المسلمين، وبنت شبكاتها بدءاً بالشبكات العَفوية وانتهاءً بالشبكات الأكثر تنظيماً (التي عُرفت باسم الجماعات الإسلامية)، وذلك انطلاقاً من قاعدة جعلتها حصنها المنيع في النظام التعليمي السعودي، وسرعان ما تمكنت في سياق هذه العملية من ترسيخ نفسها كحركة اجتماعية قوية ومن الانتشار في جميع مجالات الفضاء الاجتماعي، وأتاحت الفرصة من الناحية النظرية لإقامة اتصال، من خلال شبكات الصحوة واللغة الجديدة التي روّجت لها الحركة، بين عالمَين كانا منفصلَين في السابق، مثل: المجالين الثقافي والدِّيني. وبالتالي فقد مثّلت إمكانيةً مستترةً لتوحيد الفضاء الاجتماعي إلّا أن الصحوة عانت حدوداً في قدرتها التوحيدية جرى التعبير عنها على الخصوص من خلال بروز حركات إسلامية متنافسة وإن ظلّت أقلّيةً كما سنناقش في **الفصل الثالث**.

إلّا أن إزالة التجزئة التي كانت محتملة في هذه المرحلة لم تكن

كافيةً لإزالة التقطيع الذي اعتمدت عليه سلطة الدولة في المجتمع. وهذا أمر واقع بالنظر إلى أن الصحوة لم تمثّل حركةً معارضةً مناوئةً للحكومة لأنها كانت تطبق خطابها الإسلامي على دول العالم كلها باستثناء المملكة العربية السعودية التي اعتبرتها الدولة الوحيدة التي تستحقّ أن تسمى «إسلامية». إلّا أنه في أواسط الثمانينيات انطلقت عمليات تعبوية متزامنة، لأسباب ديمغرافية واقتصادية، جنّدت أتباع الصحوة في المجالين الثقافي والدِّيني وعكست تذمّراً متعاظماً بين شباب الصحوة في الفضاء الاجتماعي. وسنقوم بتحليل هذه التطورات في **الفصل الرابع**.

عجّل الغزو العراقي للكويت والتواجد العسكري الأمريكي الذي تلاه في المملكة العربية السعودية، في «انتفاضة الصحوة»، وتحليل هذه التطورات هو موضوع **الفصل الخامس**. جرى تسييس صور التذمّر والتقريب في ما بينها، وتحوّلت التعبئةُ المتنوعةُ القطاعاتِ التي ظلّت تختمر لسنين عديدة إلى أزمة سياسية واسعة النطاق، وفي هذا السياق انهار منطق التقطيع، وتمكنت الصحوة التي كان تماسكها محكوماً عادة بعمق الانقسامات بين المجالات من بناء وحدة. والأهم من ذلك أن إضعاف الفئوية المجالية جعلت التعاون بين القطاعات ممكناً بعد أن كان أبعد من أن يُتصوَّر في السابق. ووحّد مثقفو الصحوة وعلماؤها القوى ودمجوا الموارد، فبات في المقدور تنظيمُ التعبئة وتوطيدُها، وكانت دينامية الاحتجاجات بالغة القوة إلى حدّ أن حركات إسلاميةً كانت منافسةً للصحوة ساهمت في دعمها في نهاية الأمر.

بدت انتفاضة الصحوة التي أعقبت ذلك تعبيراً عن إجماع غير مسبوق وبدا أنها تمتلك الموارد الكفيلة بنجاحها. لكنّ الحركة افتقرت إلى عنصر أساس واحد وهو هياكل تعبوية متينة يمكن الاعتماد عليها لمواصلة الاحتجاجات إلّا أن مصير الحركة كان الفشل المحتوم حتى قبل أن تتعرّض للقمع من الأعلى وتتصدى لها الحركات المناوئة التي تدعمها الحكومة من الأسفل. وهذا يفسّر كيف استطاعت السلطات في أيلول/سبتمبر ١٩٩٤، سحق الاحتجاجات بسهولة بالغة كما سنبيّن في **الفصل السادس**.

كانت مشاركة أفراد في الحركة، ينتمون إلى مجالات متباينة للغاية

ويعيشون أوضاعاً اجتماعية مختلفة وبالتالي كانت لهم غايات ووجهات نظر إلى العالم تختلف بعض الشيء، تُسبب صراعات على تحديد معنى ومقصد التعبئة بين أنصارها المتنوعين. وكما سنبيّن في **الفصل السابع**، عكست هذه المنافسةُ خطوطَ المواجهة بين من ادّعوا وراثة الصحوة التي برزت في نهاية عقد التسعينيات من القرن الماضي. والأهم من ذلك أننا سنبيّن أن هذه النزاعات على معنى انتفاضة الصحوة التي بلغت أوجها في سنة ٢٠٠٢ ـ ٢٠٠٣، أخفت عدم قدرة سائر المشاركين على إنعاش التعبئة بفاعلية في سياقٍ استعاد التقطيع فيه سلطاته. لذلك، بقي «الإسلاميون الليبراليون»، و«الجهاديون الجدد» وعلماء «الصحوة الجديدة» الذين كانوا أبعد ما يكون عن تعريض النظام للخطر، أسرى منطق المجال الذي انتمى إليه كل واحد منهم؛ لذلك، كان كل شيء يشير إلى أن دورة التعبئة التي استُهلَّت في أواسط عقد الثمانينيات من القرن الماضي كانت على وشك الوصول إلى نهايتها.

الفصل الثاني

نشوء حركة الصحوة في المملكة العربية السعودية

«بحكم مسؤولياتي أقول إن الإخوان لمّا اشتدت عليهم الأمور، وعُلّقت لهم المشانق في دولهم، لجؤوا إلى المملكة فتحمّلتهم وصانتهم، وحفظت حياتهم بعد الله، وحفظت كرامتهم ومحارمهم وجعلتهم آمنين، لكن بعد بقائهم سنوات بين ظهرانينا، وجدنا أنهم يطلبون العمل، فأوجدنا لهم السبل، ففيهم مدرّسون وعمداء، فتحنا أمامهم أبواب المدارس والجامعات، لكن للأسف لم ينسوا ارتباطاتهم السابقة، فأخذوا يجندون الناس، وينشئون التيارات، وأصبحوا ضد المملكة».

الأمير نايف بن عبد العزيز،
وزير الداخلية، تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٢

«أما الإخوان المسلمون ـ مصريون وغير مصريين ـ فقد قاموا بدور مهم جداً في تنمية المملكة، وخاصةً في مجال التربية والتعليم والثقافة الإسلامية.. منذ أيام الملك فيصل ـ يرحمه الله ـ وهم يخدمون المملكة، وقد أدَّوا دوراً كبيراً في إنشاء المعاهد والكليات والتدريس فيها وتأليف الكتب ووضع المناهج الدراسية لأبناء المملكة؛ مرضاةً لله عز وجل، في وقتٍ لم يكن في المملكة مَن يستطع القيام بهذا الواجب».

لاشين أبو شنب، عضو مكتب الإرشاد
في الإخوان المسلمين، تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٢

شهدت حقبتا الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي نشوء حركة اجتماعية واسعة في المملكة العربية السعودية مارست شكلاً عصرياً من النشاط الإسلامي كان إلى ذلك الحين غائباً عن المشهد السياسي في البلاد. أُطلق على تلك الحركة اسم الصحوة الإسلامية أو الصحوة اختصاراً، وسرعان ما استطاعت التأثير في جيل كامل من الشباب السعودي اعتماداً على مؤسسات الدولة نفسها. وفي الوقت نفسه، تأسست شبكات أكثر تنظيماً داخل الصحوة. وباستغلال مناخ سياسي مُؤاتٍ للغاية، سرعان ما أصبحت عنصراً محورياً في النسيج الاجتماعي السعودي.

أولاً: الإخوان المسلمون والمملكة العربية السعودية

مع أن الصحوة حققت نجاحاً سريعاً في الاصطباغ بصبغة محلّية عبر ضمّ عناصر أساسية من الثقافة الدِّينية السعودية إلى لغتها وإلى سلوكها[(١)]، كانت نواتها عناصرَ منفيةً من جماعة الإخوان المسلمين الذين قدموا من خلفيات اجتماعية وسياسية غريبة بالكامل عن المملكة العربية السعودية.

تأسست حركة الإخوان المسلمين في مصر في سنة ١٩٢٨، أراد مؤسسها حسن البنّا (١٩٠٦ ـ ١٩٤٩)، وكان من تلامذة المدرسة الإصلاحية بقيادة رشيد رضا، بناء إطار تنظيمي لنشر الأيديولوجية الإصلاحية وتطبيقها. وكان لحركة الإخوان غايةٌ مزدوجةٌ من البداية، مقاومة الاحتلال الأجنبي والعمل على إقامة دولة إسلامية تطبّق الشريعة. نمت الحركة بسرعة في مصر وفي باقي دول الشرق الأوسط حيث بدأت بتأسيس فروع لها في أربعينيات القرن الماضي. وقد قدّم الإخوان دعماً حاسماً لثورة الضباط الأحرار في ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢، والتي أوصلت جمال عبد النّاصر إلى السلطة. بيد أنه على الرغم من أن الحركة أمِلت أن تستفيد من الوضع السياسي الجديد، سرعان ما أصبحت الضحية الرئيسة للنظام العسكري. وعقب محاولة اغتيال عبد الناصر التي اتُّهم

---

(١) في هذا الصدد، أصابت مضاوي الرشيد عندما قالت إنه، على الرغم من الدور الحاسم الذي لعبه الإخوان المسلمون، لا يمكن اعتبار الصحويين «تلامذة عميان للمنفيين الإسلاميين القادمين من مصر وسوريا». Madawi al-Rasheed, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 73.

الإخوان بتدبيرها في كانون الأول/ديسمبر ١٩٥٤، واجهت الحركةُ موجةً فظيعةً من عمليات القمع، ثم عانت محنةً ثانيةً عندما اتُّهمت بالتآمر على النظام في سنة ١٩٦٥.

كانت معسكرات الاعتقال التي زجّ عبدُ الناصر أعضاءَ الإخوان المسلمين بها، المكان الذي تطوّر فيها فكرُ الحركة بطرق فاصلة؛ ففيها ألّف سيّد قطب (١٩٠٦ ـ ١٩٦٦) في في أثناء مكوثه في السجن من سنة ١٩٥٤ إلى سنة ١٩٦٤، تفسيره الضخم للقرآن الكريم، **في ظلال القرآن**، إضافة إلى كتاب **معالم في الطريق** الذي اعتبره جيل كامل من الإسلاميين مصدراً رئيساً لهم. يعرض في ذلك الكتاب كيف أن «العالم كله يعيش في جاهلية» قائمة على مبدأ «معارضة هيمنة الله في الأرض، ومعارضة إحدى خصائص الألوهية. . وهي الحاكمية». ولا يمكن استرجاع تلك الحاكمية إلا بقيام دولة إسلامية صرفة تتأسس على الشريعة وحدها. ولتحقيق ذلك الهدف، لا بد من طليعة تفعل؛ ويضيف أن على الحركة أن تغلب العقبات المادية التي تعترض طريقها[٢].

على الرغم من أن المفاهيم التي يستخدمها سيد قطب تظلّ غير معرَّفة نسبياً، ما من شك في أن تعاليمه تضفي على المواقف التي اتخذها حسن البنّا صبغةً مختلفةً؛ فلم يسبق أن وصف البنّا مجتمعه بأنه جاهلي معاصر، كما لم يسبق أن دعا إلى شيء غير الدعوة اعتقاداً منه بأنه للفوز بالسلطة ينبغي الفوز بالقلوب أولاً. وفي مستهل سبعينيات القرن الماضي، وعقب الرضوض التي أحدثتها سنوات عبد الناصر، تنافس أنصار النهج الإصلاحي التقليدي الذين عُرفوا «بالبنّائيين» [نسبة إلى حسن البنّا]، وأنصار النهج الثوري الجديد الذين عُرفوا «بالقطبيين»، على السيطرة على الحركة الإسلامية في الشرق الأوسط.

يرجع اهتمام الإخوان بالمملكة العربية السعودية إلى زمن طويل. كان حسن البنّا قد أبدى في أواخر العشرينيات اهتماماً متزايداً بذلك البلد، وكان يفِد إلى الديار المقدسة كل سنة تقريباً لأداء فريضة

(٢) Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*, trans. Jon Rothschild (Berkeley, CA: University of California Press, 2003), pp. 29-59.

الحجّ[٣]، وقد استغلّ تلك الرحلات في تعزيز روابطه بأعيان الحجاز الذين مالوا إلى أفكاره، وعزّز من خلالهم روابطه بالمسؤولين السعوديين الذين أكدوا دعمهم له[٤]. لكنّ هذا الدعم لم يكن يعني أن السلطات تحبّذ استقرار الحركة في المملكة. واستناداً إلى رواية مشهورة، طلب حسن البنّا إلى الملك عبد العزيز في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٤٦، عندما بدأت حركة الإخوان المسلمين بالانتشار في أغلب بلدان الشرق الأوسط، السماحَ بتأسيس فرع للتنظيم في المملكة العربية السعودية. ولمّا كان ذلك ينتهك حظر مزاولة الأحزاب السياسية نشاطاً على أراضي المملكة، رفض الملك طلبه[٥]، وذُكر أنه قال له «كلنا إخوان وكلنا مسلمين»[٦].

خلال المدة نفسها، وفد أعضاء آخرون من الإخوان المصريين إلى المملكة لكنهم كانوا قليلي العدد وعملوا في التدريس لمِدَد قصيرة قبل أن يعودوا إلى ديارهم، غير أن الوضع تغيّر عندما وصلت نظم قومية استبدادية إلى السلطة في الشرق الأوسط بدءاً من خمسينيات القرن الماضي. وخشيةً من الشعبية المتعاظمة التي اكتسبتها حركة الإخوان المسلمين في مختلف أنحاء المنطقة، اتخذت تلك النظم إجراءات قمعية قاسية في حقها، وأضحت الهجرة بالنسبة إلى الكثير من أعضائها الوسيلة الوحيدة للبقاء. وفي أعقاب الإجراءات القمعية الأولى التي قام بها عبد النّاصر في سنة ١٩٥٤، وجد الكثير من أعضاء الإخوان في دول الخليج ملاذاً، وبخاصة المملكة العربية السعودية التي وصل بها الأمر إلى حدّ منح بعض من هؤلاء الأعضاء الجنسية السعودية[٧]. وعقب تأسيس الجمهورية العربية المتّحدة التي ضمّت مصر وسوريا في شباط/ فبراير ١٩٥٨، بات الكثير من إخوان سوريا معرّضين لتهديد عبد الناصر

---

(٣) محمد أبو الأسعاد، **السعودية والإخوان المسلمون** (القاهرة: مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، ١٩٩٥).

(٤) حسام تمّام، «الإخوان والسعودية -هل دقّت ساعة الفراق؟،» جريدة **القاهرة**، ٣/ ١٢/ ٢٠٠٣.

(٥) Reinhard Schulze, *Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert: Untersuchungen zur Geschichte der Islamische Weltliga* (Leiden: Brill, 1990), p. 106.

(٦) عمر محمد العزّي، «الإخوان السعوديون. . . التيار الذي لم يقل كلمته بعد،» <http:// www.ala7rar.net>.

(٧) تمّام، «الإخوان والسعودية -هل دقّت ساعة الفراق؟».

ما حمل الكثير منهم كذلك إلى اللجوء إلى المملكة. ولئن أدى انحلال الجمهورية العربية المتّحدة في سنة ١٩٦١ إلى تخفيف الضغط عن حركة الإخوان في سوريا، لم تدم مدة التهدئة ردحاً طويلاً؛ فعاد النظام إلى اضطهاد الحركة عقب الانقلاب العسكري الذي دبّره البعثيون السوريون سنة ١٩٦٣. وفي العراق، شكّل الانقلاب العسكري الذي قام به الجنرال عبد الكريم قاسم في تموز/ يوليو ١٩٥٨ بداية اضطهاد الإخوان هناك ما حدا بأعضاء الحركة إلى مغادرة البلاد بأعداد كبيرة.

حصلت موجة هجرة جديدة للإخوان المصريين بشكل رئيس إلى المملكة العربية السعودية في مستهلّ سبعينيات القرن الماضي وإن يكن في سياق سياسي مختلف تماماً؛ فعقب وفاة عبد الناصر في سنة ١٩٧٠ وتسلّمِ السادات السلطة من بعده، طرأ دفء على العلاقات بين الحكومة المصرية والحركة الإسلامية وأُطلق سراح أغلب أعضائها من السجون في سنة ١٩٧١. وبالتالي، جاءت هذه الهجرة وليدةَ اعتبارات اقتصادية لا اعتبارات سياسية؛ ذلك أن الطفرة النفطية أتاحت فرصاً وظيفية استثنائية للغاية، وكان الإخوان المسلمون الذي أقاموا شبكات متينةً في المملكة من قبل في وضع مناسب جداً لانتهازها.

شغل الإخوان من الأيام الأولى لهجرتهم إلى أواخر الخمسينيات مناصب رفيعة على العموم في المملكة وامتنعوا عن مزاولة النشاط السياسي. ومع تغيّر السياق الجيوسياسي واحتدام المنافسات الإقليمية، تغيّر وضع الإخوان أيضاً وأضحوا جهةً محوريةً فاعلةً في الساحة السعودية؛ فقد تدهورت العلاقات التي كانت ودّيةً حتى سنة ١٩٥٧ بين الملك سعود وعبد الناصر بشكل مفاجئ، وشكّلت تلك الحادثة بداية الحرب العربية الباردة التي دامت حتى أواخر الستينيات بين الكتلة «التقدّمية» التي مالت إلى الاتحاد السوفياتي حيث نصّب عبدُ الناصر نفسه زعيماً لها، وبين كتلة «إسلامية» آثرت المصالح الأمريكية وفي مقدّمها المملكة العربية السعودية. وشكّلت الثورةُ اليمنية التي اندلعت في ٢٦ أيلول/ سبتمبر ١٩٦٢ وأوصلت حليفاً لعبد الناصر إلى السلطة جنوبيّ المملكة هو عبد الله السلّال نقطة اللاعودة في تلك الظروف.

في هذه الحقبة من التوترات المتصاعدة بدأت الكتلةُ الإسلامية

بتشكيل خطاب عُرف باسم «التضامن الإسلامي»، كان الداعي إلى هذا الخطاب الأميرُ فيصل (الذي أدار شؤون المملكة بشكل متقطع بدءاً من سنة ١٩٥٨ فصاعداً، وإن لم يُتوَّج ملكاً بطريقة رسمية إلّا في سنة ١٩٦٤). أدرك الأمير فيصل الحاجة إلى عدم تسليم الحلبة الأيديولوجية إلى أستاذ في الدعاية مثل عبد الناصر. ولكي يقف في وجه الدعوة إلى الوحدة العربية الاشتراكية التي روّج لها عبد الناصر، لم يجد بداً من جعل الإسلام، المصدر الرمزي الأول في المملكة، أيديولوجية معاكسة. لكنّ العلماء الوهّابيين التقليديين عجزوا عن الانخراط في جدال سياسي بهذا الحجم؛ لذلك، جرى ضمّ أعضاء الإخوان المسلمين المقيمين بالمملكة إلى الجهاز الدعائي المناوئ لعبد الناصر بأعداد متزايدة إلى أن أصبحوا قوامَه في سنة ١٩٦٢[٨]، فما من أحد كان في وضع أفضل من هؤلاء الإسلاميين المحنّكين، حيث كان بعضهم ضحايا عبد الناصر، للتنديد «بشرور» حكومته العلمانية ولاستخدام الإسلام سلاحاً ضدّه.

ولكي يستكمل فيصل هجومه الأيديولوجي المضادّ، حرص على أن يتيح للقيّمين عليه المواردَ نفسها التي كان عبد الناصر يستخدمها في نشر رسالته. بناءً على ذلك، أسس إذاعة **صوت الإسلام**[٩] للردّ على إذاعة **صوت العرب** التي كانت المحطة الإذاعية الدعائية التي تغلغل عبد الناصر من خلالها بنجاح حتى في المناطق الريفية في المملكة حيث كانت ذائعة الصيت. وردّت الصحافة السعودية على الصحافة المصرية لوصفها العاهلَ السعودي بأنه «عميل للإمبريالية» بوصف عبد الناصر بأنه «ستالين مصري»[١٠]. كما يتعيّن النظر إلى قرار الأمير فيصل في سنة ١٩٦٢ بإنشاء أول شبكة تلفزيونية سعودية، الذي اعتُبر بأنه مجرّد تعبير عن ميل الأمير إلى الحداثة والتي بدأت بالبث في سنة ١٩٦٥، على أنه عنصر مهم في هذه المنافسة الدعائية.

إضافة إلى هذا الهجوم الإعلامي المعاكس، برزت مؤسستان أكملتا

---

(٨) Schulze, *Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert: Untersuchungen zur Geschichte der Islamische Weltliga*, pp. 163-64.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

الجهاز المناوئ لعبد الناصر. **الأولى**، هي الجامعة الإسلامية في المدينة التي تأسست في سنة ١٩٦١ لتنافس جامعة الأزهر في مصر التي أراد عبد الناصر - بعد أن أدخل عليها إصلاحات كبيرة في سنة ١٩٦١ بهدف إلحاقها بحكمه من خلال «تحديثها» - أن يجعل منها أداةً تضفي المشروعية الدينية على حملاته الدعائية(١١). وعندما أعلن الملك سعود في أيار/ مايو ١٩٦١، بأنه سيُعتمَد في تشغيل الجامعة الإسلامية على أولئك الأفراد «الذين أُخرجوا من ديارهم بعد تعرّضهم للسرقة والإساءة والتعذيب»(١٢)، أشار بوضوح إلى أعضاء الإخوان المسلمين بأنهم اللاعبون الأساسيون. والمؤسسة المهمة **الثانية**، التي بنتها الحكومة السعودية لمواجهة تأثير عبد الناصر، كانت رابطة العالم الإسلامي التي تأسست في سنة ١٩٦٢. لم يشغل الإخوان المسلمون فيها ذلك الموقع المحوري الذي شغلوه في الجامعة لأنه أريد من الرابطة أن تكون منتدىً لمندوبي الدول والحركات المنتمية إلى الكتلة الإسلامية كافة. ومع ذلك، مثّلها رجلان بارزان هما سعيد رمضان المصري الجنسية ختن حسن البنّا، وكامل الشريف الأردني الجنسية، كما ضمّت الرابطة شخصيات من حركات قريبة من الإخوان المسلمين، مثل: أبي الأعلى المودودي مؤسس الجماعة الإسلامية في باكستان.

ثانياً: نظام تعليمي في خدمة الإخوان المسلمين

أتاحت الحربُ الباردة العربية لخطاب الإخوان المسلمين إيجاد موطئ قدم له في المملكة العربية السعودية، لكنه كان مخصَّصاً للتصدير وموجَّهاً إلى العالم الخارجي أساساً. وفي أواسط الستينيات من القرن الماضي ازداد نفوذ الإخوان في المملكة السعودية. فقد أدّى اكتشاف خلايا تتبنّى الأفكار القومية العربية في مدن كبرى من المملكة إلى إقناع فيصل بأنه ينبغي أن يتجاوز محاربتها إطار الدعاية الخارجية؛ لذلك، طُلب من أعضاء الإخوان المسلمين إدارة نشاطاتهم داخل المملكة، ولا

---

(١١) Malika Zeghal, *Gardiens de l'Islam: Les oulémas d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine* (Paris: Presses de Sciences Po, 1996), pp. 25-26.

(١٢) Schulze, *Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert: Untersuchungen zur Geschichte der Islamische Weltliga*, p. 156.

سيما من خلال وسائل الإعلام، حيث كانوا يشغلون مناصبَ رفيعةً منذ مستهلّ الستينيات، وكذلك عبر منابر أخرى، مثل: المحاضرات والمؤتمرات العامة.

وفي الوقت نفسه، تميّزت حقبتا الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي ببرنامج واسع للتحديث المؤسساتي في المملكة العربية السعودية، وبخاصة في مجال التعليم، بعد أن أصبح ذلك ممكناً بفضل عائدات النفط. بيد أن المملكة افتقرت آنذاك إلى النخب القادرة على المشاركة في هذه العملية بما أنه لم يكن للعلماء الوهّابيين سعة اطلاع على القضايا الحديثة وأن الإنتلجنسيا الناشئة كانوا لا يزالون قليلي العدد ومكلّفين في العادة بوظائف إدارية ومُبعَدين عن المؤسسات التعليمية عن عمد. في ظلّ هذه الظروف، بدا أن أعضاء الإخوان المسلمين الذين كان فيهم الكثير من خرّيجي الجامعات هم المرشحون المثاليون. أضف إلى ذلك أن فيصل كان يدعو إلى نوع من «التحديث الإسلامي»، وهو مفهوم بدا قريباً من نواحٍ عديدة من وجهات نظر الإخوان المسلمين[(١٣)]. وبالتالي كان الملكُ فيصل يعتمد على الإخوان المسلمين مثلما كان أبوه الملك عبد العزيز يعتمد على أنصار المدرسة الإصلاحية، لكن في سياق توافرت فيه الموارد بكميات أكبر بكثير.

اضطلع الإخوان في المراحل الأولى لتأسيس النظام التعليمي السعودي بدور هامشي فحسب، وعندما تأسست جامعة الملك سعود في سنة ١٩٥٧، لم يكن يعمل فيها إلّا عدد قليل جداً من الإخوان، حتى إنها اشتُهرت بأنها جنة الإنتلجنسيا، وعزّز هذه السمعة وجودها في حيّ المَلَزّ «الليبرالي»[(١٤)]. كان ذلك واقع الحال على الخصوص لأن بعض الأقسام، مثل كلّية التجارة، كانت مثار خلاف في نظر العلماء إلّا أنه في مستهلّ السبعينيات، بات الوضع في الجامعة شبيهاً بأوضاع المؤسسات التعليمية الأخرى عندما زاد عدد الإخوان في هيئة التدريس في أقسام العلوم وفي كلّية التربية التي أصبحت حصنهم الحصين. وفي الوقت نفسه أيضاً وفي

---

(١٣) للاطلاع على آراء الملك فيصل، راجع: Joseph A. Kechichian, *Faysal: Saudi Arabia's King for All Seasons* (Gainesville: University Press of Florida, 2008), pp. 172ff.

(١٤) مقابلات مع عبد الله الغذامي ومحمد الأحمري.

سنة ١٩٧١ على وجه التحديد، استُبدل رئيس الجامعة عبد العزيز الخُويطر الذي ذُكر أنه ليبرالي برجل محافظ هو عبد العزيز الفدّا[١٥].

وفي الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة التي تأسست في سنة ١٩٦١، شكّل الناشطون الأجانب أغلب أعضاء هيئة التدريس فيها[١٦]. وعلى الرغم من أنه كان لأنصار المدرسة الإصلاحية تمثيل قوي في مستهل الستينيات، زادت حصة الإخوان المسلمين باطراد خلال ذلك العقد[١٧]. ومن بين الشخصيات الإخوانية المشهورة التي كانت تدرّس في جامعة المدينة في تلك الفترة، محمد المجذوب من سوريا وعلي جريشة من مصر.

على أن جامعة الملك عبد العزيز في جدّة وفرعها في مكّة المكرّمة، الذي أصبح جامعة أمّ القرى في سنة ١٩٨١، هي التي حاز الإخوان فيها الأغلبية من البداية. كان في عداد السوريين الذين عملوا في هيئة التدريس ثلاث من ألمع الشخصيات في الحركة (أو القريبة منها) وهم محمد المبارك[١٨] الذي ترأس كلّية الشريعة من سنة ١٩٦٩ حتى سنة ١٩٧٣؛ وعلي الطنطاوي[١٩] وعبد الرحمن حبنَّكة وكلاهما درّسا في الكلية نفسها. ومن بين المصريين نذكر محمد قطب شقيق سيّد قطب، والذي عُيّن أستاذاً في كلّية الشريعة في مكّة عقب إطلاق سراحه من السجن في سنة ١٩٧١؛ وسيد سابق صاحب الكتاب المشهور **فقه السُّنَّة**[٢٠] الذي لا يزال حتى الآن مرجعاً فقهياً لا يُضاهى لدى الإخوان، وقد ترأس قسم القضاء في مكّة ثم قسم الدراسات العليا في وقت لاحق[٢١]؛ ومحمد الغزالي الذي ترأس قسم الدعوة وأصول الدِّين حتى أواسط الثمانينيات[٢٢] كما ترك

---

(١٥) «تطوّر الجماعة ونموّها،» <http://www.ksu.edu.sa>.

(١٦) Schulze, *Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert: Untersuchungen zur Geschichte der Islamische Weltliga*, pp. 158.

(١٧) دليل الجامعة الإسلامية، في حوزة المؤلف.

(١٨) محمد المجذوب، **علماء ومفكّرون عرفتهم** (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٦)، مج ١، ص ٢٢٩ ـ ٢٦٣.

(١٩) راجع سيرته الذاتية على الموقع: <http://www.makkawi.com>.

(٢٠) كتاب **فقه السُّنَّة**.

(٢١) راجع سيره الذاتية على: <http://www.islamway.com> and <http://www.islamonline.net>.

(٢٢) راجع سيرته الذاتية على: <http://www.daawa-info.net>.

العضو الفلسطيني في حركة الإخوان، عبد الله عزّام، بصمةً قويةً عندما درّس مدة فصل في جامعة الملك عبد العزيز في سنة ١٩٨١[٢٣].

تمتّع الإخوان بحضور لا يقل أهمية في جامعة الإمام محمد ابن سعود (المعروفة باسم جامعة الإمام) التي تأسست في الرياض في سنة ١٩٧٤. ومن بين المصريين منّاع القطّان، الممثل الأول للإخوان في المملكة الذي ترقّى في السلّم الوظيفي إلى أن أصبح رئيس قسم الدراسات العليا[٢٤]؛ ومحمد الراوي الذي ترأس قسم التفسير[٢٥] كما كان الإخوان السوريون ممثَّلين بأعضاء مثل عبد الفتّاح أبو غُدّة[٢٦] ومحمد أبو الفتح البيانوني[٢٧]. كما اضطلع عضو في الإخوان من السودان يدعى زين العابدين الرِّكابي، المحرر السابق لمجلّة **المجتمع** التي يُصدرها إخوان الكويت، بدور بارز بدءاً من أواسط السبعينيات. وبحكم خبرته المديدة في الصحافة، شارك في تأسيس قسم الدعوة والإعلام حتى إنه أصبح المستشار الأول للعضو السابق في الإخوان السعوديين عبد الله التركي رئيس الجامعة[٢٨].

يتبيّن بالتالي أن عدداً كبيراً من أكثر الأعضاء شهرة في الإخوان المسلمين كانوا يدرّسون في المملكة العربية السعودية في تلك المرحلة. وهذا ما يفسّر سبب اختيار قيادة الحركة مكّة المكرّمة لعقد اجتماعها الأول في سنة ١٩٧٣ لإعادة تشكيل مجلس الشورى في الحركة بعد أعمال القمع التي شهدتها حقبة الخمسينيات والستينيات. كانت تلك الخطوة الأولى نحو تأسيس تنظيم دولي أخذ شكله النهائي في أواخر السبعينيات، وأصبح وجوده رسمياً في سنة ١٩٨٢[٢٩] مع أن وجود هؤلاء الإخوان اللامعين في جامعات المملكة كان مثيراً، لا ينبغي أن نغفل عن

---

(٢٣) استناداً إلى توماس هيغهامر الذي يؤلف كتاباً يحكي قصة عزّام.

(٢٤) المجذوب، **علماء ومفكّرون عرفتهم**، مج ١، ص ٤٥١.

(٢٥) راجع سيرته الذاتية على الموقع: <http://www.bab.com>.

(٢٦) راجع سيرته الذاتية على الموقع: <http://www.daawa-info.net>.

(٢٧) دليل الجامعة الإسلامية ١٣٩٦ ـ ١٣٧٩.

(٢٨) مقابلة مع زميلٍ لعبد الله التركي اختار عدم ذكر اسمه.

(٢٩) حسام تمّام، «التنظيم الدولي لإخوان... الوعد والمسيرة والمآل،» على الموقع: <http://www.jadal.org>.

حقيقة أن مئات من نشطاء الحركة التحقوا بمختلف طبقات النظام التعليمي السعودي بدءاً من أواخر الستينيات حيث درّسوا مختلف المواضيع الدِّينية منها وغير الدينية وشكلوا عدداً لا بأس به من العاملين في المدارس الثانوية الدِّينية التي تسمى بـ «المعاهد العلمية» التي كان يوجد منها ٧٣ معهداً في المملكة في سنة ١٩٧٠[٣٠]. وقد حقق بعض هؤلاء الأعضاء شهرة في وقت لاحق، منهم السوريون محمد سرور زين العابدين الذي درّس في المعاهد العلمية في حائل وفي بريدة وفي المنطقة الشرقية من سنة ١٩٦٥ حتى سنة ١٩٧٣؛ ومحمد العبدة الذي درّس خلال المدة ذاتها في عرعر وفي الرس؛ وسعيد حوى الذي أصبح منظّر حركة الإخوان السوريين في وقت لاحق والذي درّس في مدينة الهفوف وفي المدينة المنوّرة من سنة ١٩٦٦ حتى سنة ١٩٧١[٣١]. في تلك المرحلة، ألّف حوى عدة كتب أكسبته شهرةً عندما عاد إلى سوريا، ولا سيما رسالته القصيرة **جند الله**[٣٢]، التي أصبحت مرجعاً أساسياً للإسلاميين الشرق أوسطيين في ما بعد[٣٣]. كما كان هناك حضور في بعض الأحيان لأعضاء الجماعات القطبية التي لم يكن لها صلة مباشرة بالإخوان، مثل: عمر عبد الرحمن من مصر الذي أصبح مفتي منفّذي عملية اغتيال الرئيس السادات والذي درّس في أحد المعاهد العلمية السعودية في أواخر السبعينيات[٣٤].

لم يقتصر تأثير الإخوان في النظام التعليمي السعودي بحكم عملهم في التدريس، بل وبتمثيلهم قوةً بارزةً في إعادة تشكيل النظام وإعادة صياغة المناهج التعليمية أيضاً. وبهذه الطريقة، أدخلوا في النظام العناصر الأساسية التي تشكل عماد أيديولوجيتهم ونظرتهم إلى العالم.

---

(٣٠) بكري شيخ أمين، **الحركة الأدبية في المملكة العربية السعودية**، ط ١٤ (بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٥)، ص ١٦٧.

(٣١) عبد الله العقيل، **من أعلام الحركة والدعوة الإسلامية المعاصرة** (الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، ٢٠٠١)، ص ٤٤٥ و٤٤٩.

(٣٢) سعيد حوى، **جند الله ـ ثقافة وأخلاق** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٩).

(٣٣) Itchak Weismann, «Sa'id Hawwa: The Making of a Radical Muslim Thinker in Modern Syria,» *Middle Eastern Studies*, vol. 29, no. 4 (1993), p. 617.

(٣٤) Zeghal, *Gardiens de l'Islam: Les oulémas d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine,* p. 339.

عندما تأسست الجامعة الإسلامية في المدينة المنوّرة في سنة ١٩٦١، تشكّل مجلس استشاري ترأسه، بجانب أغلبية من أنصار «المدرسة الإصلاحية»، عضو مؤثّر في الإخوان هو محمد المبارك السوري الجنسية، الذي اشتُهر بأنه خبير في التربية الإسلامية لدوره الرائد في تأسيس كلّية الشريعة في دمشق في سنة ١٩٥٥[٣٥]. كما جرت استشارة أعضاء آخرين في الإخوان وإن بطريقة غير رسمية، منهم محمد الصوّاف المراقب العام السابق لإخوان العراق، والسوري محمد المجذوب[٣٦].

وفي سنة ١٩٦٤، عهدت السلطاتُ السعودية إلى محمد المبارك إعداد المناهج الدراسية لكلّيتي الشريعة والتربية في مكّة المكرّمة. وفي هذه الكلّية الأخيرة، وضع مقرراً جديداً هو «الثقافة الإسلامية» عرّفها أحد المختصين فيها بأنها «العلم بمنهاج الإسلام الشمولي في القيم، والنظم، والفكر، ونقد التراث الإنساني فيها»[٣٧]. ثم درّس في السنين اللاحقة مقررين في الثقافة الإسلامية في تلك الكلّية هما: «المجتمع الإسلامي المعاصر» و«نظام الإسلام»[٣٨].

وفي أواخر الستينيات، تطلب النظام التعليمي الذي كان آخذاً في التطور بسرعة، وإن بقي غير متجانس إلى حدّ بعيد، إقرار سياسة تعليمية وطنية توحده، بيد أن السلطة التي مارسها المفتي محمد بن إبراهيم آل الشيخ على المكوّن الدِّيني في النظام التعليمي أجهضت سائر المبادرات التي هدفت إلى ذلك. ولم يتسنّ له المضي قدماً في هذا المشروع إلّا بعد وفاته سنة ١٩٦٩. ولوضع الخطوط العريضة لهذه السياسة، كلّف الملكُ فيصل سنة ١٩٦٥ مجموعةً من الخبراء بتشكيل اللجنة الفرعية للتعليم. كان مقرِّر اللجنة التي ضمّت عدداً من الإخوان الإخواني المصري منّاع القطّان، الذي كان ممثل الحركة في المملكة

(٣٥) Schulze, *Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert: Untersuchungen zur Geschichte der Islamische Weltliga*, p. 157.

(٣٦) المجذوب، **علماء ومفكّرون عرفتهم**، مج ١، ص ٢ و٣٣١.

(٣٧) عبد الله الزايدي، الجزيرة، ١٦ آب/ أغسطس ٢٠٠٢.

(٣٨) المجذوب، المصدر نفسه، مج ١، ص ٢٤٨ ـ ٢٥٤.

العربية السعودية أصلاً[٣٩]. وأفضى عمل اللجنة الفرعية إلى إقرار «سياسة تعليمية للمملكة العربية السعودية» في سنة ١٩٧٠، ولا تزال هي نفسها الوثيقة الرئيسة الخاصة بالتعليم في البلاد. وهي تعرّف الغاية من التعليم بأنها «فهم الإسلام فهماً صحيحاً متكاملاً»[٤٠]، بوصفه «عقيدة وعبادة وخلُقاً وشريعة وحكماً ونظاماً متكاملاً للحياة»[٤١]. والغاية على المستوى الفردي هي «تكوين الفكر الإسلامي المنهجي لدى الأفراد، ليصدروا عن تصوّر إسلامي موحَّد في ما يتعلّق بالكون والإنسان والحياة»[٤٢]. وهذا التصور الشمولي للإسلام أكثر ارتباطاً بفكر الإخوان المسلمين منه بالمدرسة الوهابية التقليدية[٤٣].

لتحقيق هذه الأهداف، ستكون «العلوم الدينية أساسية في جميع سنوات التعليم الابتدائي والمتوسط والثانوي بفروعه[٤٤] والثقافة الإسلامية مادة أساسية في جميع سنوات التعليم العالي»[٤٥]. وكما رأينا عند محمد المبارك الذي طرح هذا المفهوم في المملكة، يوجد علاقة وثيقة بين مفهوم الثقافة الإسلامية والرؤية العصرية التي يتبنّاها الإخوان المسلمون، ذلك أن الثقافة الإسلامية أضحت موضوعَهم المفضَّل[٤٦]؛ لذلك، فإن

(٣٩) المصدر نفسه، مج ١، ص ٤٥٢.

(٤٠) سياسة التعليم في المملكة العربية السعودية، البند رقم ٣٨.

(٤١) المصدر نفسه، البند رقم ١.

(٤٢) المصدر نفسه، البند رقم ٣٩.

(٤٣) حول هذه النقطة، انظر: Abdella Doumato, «Saudi Arabia: From 'Wahhabi Roots' to Contemporary Revisionism,» in: Eleanor Abdella Doumato and Gregory Starrett, eds., *Teaching Islam: Textbooks and Religion in the Middle East* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 2007), p. 167.

(٤٤) كانت العلوم الدِّينية تدرَّس في ثماني حصص في الأسبوع لجميع الطلاب في المدارس الابتدائية والمتوسطة العامة (من أصل ٢٨ إلى ٣٣ حصة). وفي الثانوية العامة، كان الطلاب يحضرون ٣ إلى ٤ حصص مخصصة للعلوم الدِّينية. إضافة إلى ما يصل إلى ١١ حصة للعلوم الاجتماعية التي كانت «علوماً اجتماعية إسلامية»، وكانت في الغالب متأثرة بأفكار الإخوان المسلمين. وكانت المدارس الدينية تخصص ١٣ إلى ٢٠ حصة للعلوم الدِّينية في الأسبوع.
William A. Rugh, «Education in Saudi Arabia: Choices and Constraints,» *Middle East Policy*, vol. 9, no. 2 (June 2002), p. 51.

(٤٥) سياسة التعليم في المملكة العربية السعودية، البند رقم ١١.

(٤٦) لو أخذنا مثالاً اثنين من الكتب الجامعية التي تتحدث عن «الثقافة الإسلامية» في سنة ١٩٧٦: **الأول**، هو الكتاب المخصص لطلاب السنة الأولى من تأليف شيخين من مدرسة الإخوان =

هيمنة الثقافة الإسلامية على جميع المستويات في النظام التعليمي، وهو الأمر الذي أقرّته السياسة التعليمية الجديدة، سهّلت توسيع نفوذ الإخوان؛ فعلى الرغم من أن أسامة بن لادن كان يدرس الاقتصاد، على سبيل المثال، ذُكر أنه اتصل بمرجعيه السياسيَّين الأوَّلَيْن محمد قطب وعبد الله عزّام في أثناء دراسته مقرر الثقافة الإسلامية(٤٧).

كما مكّنت «السياسةُ التعليمية» الإخوانَ من الترويج لفكرة أخرى استحوذت عليهم وهي أسلمة العلوم وبخاصة العلوم الاجتماعية(٤٨). نصّ أحد البنود على «توجيه العلوم والمعارف بمختلف أنواعها وموادرها ـ منهجاً وتأليفاً وتدريساً ـ وِجهةً إسلاميةً. . . حتى تكون منبثقة من الإسلام»(٤٩). لذلك، قدّمت جامعة الملك عبد العزيز في جدّة، على سبيل المثال، مقررات تعليمية في الاقتصاد الإسلامي قام بتدريسها محمد عمر زبير، الذي كان محسوباً على الإخوان السعوديين، حتى إنه تأسس قسم خاص بعلم الاقتصاد الإسلامي في سنة ١٩٧٦، ولاحقاً، تأسس قسم علم النفس الإسلامي وعلم الاجتماع الإسلامي في جامعة الإمام وأصبحا معقلين للإخوان المسلمين ولأتباعهم السعوديين(٥٠).

وبعيداً عن الثقافة الإسلامية والعلوم المؤسلَمة التي شكلت معاقل الإخوان، درّس عدد كبير من الإخوان علم تفسير القرآن الكريم والفقه

= وهما الشيخ محمد الغزالي وعبد الرحمن حبنّكة. أما الكتاب **الثاني**، كتاب مخصص لطلاب السنة الثانية وهو عمل جماعي شارك فيه محمد قطب ومحمد المبارك. كما إن ثبت المراجع يتضمن أعمالاً من تأليف شيوخ من مدرسة الإخوان منهم حبنّكة، والغزّالي، وسيد سابق، وعلي الطنطاوي، والمبارك، وسعيد حوى، ويوسف القرضاوي.

(٤٧) فارس الزهراني [أبو جندل الأزدي]، **أسامة بن لادن - مجدد الزمان وقاهر الأمريكان**، <http://www.tawhed.ws>.

بالنسبة إلى محمد قطب، انظر أيضاً: Steve Coll, «Young Osama,» *New Yorker* (12 December 2005).

وبالنسبة إلى عبد الله عزّام، انظر: Jonathan Randal, *Osama: The Making of a Terrorist* (New York: Vintage, 2005), p. 63.

يصف راندال مقولة إن عزّام درّس ابن لادن بأنها تخمين، لكنه يقول إن ذلك «مقبول تماماً في الظاهر».

(٤٨) انظر مثلاً: قطب، «حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية».

(٤٩) سياسة التعليم في المملكة العربية السعودية، البند رقم ١٢.

(٥٠) مقابلة مع خالد العُجَيمي.

الإسلامي، إضافة إلى العلوم الدِّينية الأخرى، إلّا أن موضوعاً واحداً ظلّ بعيداً عن سيطرتهم دائماً وهو العقيدة. لطالما كان موضوع العقيدة حكراً على العلماء الوهّابيين، وما كانوا ليعهدوا بتعليمه إلى أحد بحالٍ من الأحوال، والاستثناء الوحيد كان المصريين المنتسبين إلى جمعية أنصار السُّنَّة المحمدية ذات الميول الوهّابية والذين اعتُبروا قريبين بما فيه الكفاية من المؤسسة الدِّينية السعودية لكي يُمنَحوا هذا الامتياز.

وفي هذا الصدد، يمكن الاطلاع على معلومات نافعة بمعاينة **الفهرس السنوي** للعام ١٩٧٧ ـ ١٩٧٨ (الموافق ١٣٩٧ ـ ١٣٩٨ هجري) لكلّية أصول الدِّين في جامعة الإمام. ضمّت اللجنة التعليمية لقسم العقيدة أحد عشر عضواً، تسعة منهم كانوا وهّابيين من نجد، والاثنان الباقيان كانا مصريَّين اشتُهرا بحماستهما للمذهب الوهّابي (ويرجَّح أنهما كانا على صلة بجمعية أنصار السُّنّة المحمدية) إلّا أن اللجنة التعليمية لقسم التفسير أظهرت صورةً مختلفةً تماماً وكان يرأسها الشيخ المصري المحسوب على الإخوان محمد الراوي، وكانت تضمّ ثمانية أعضاء آخرين سوريين ومصريين في معظمهم، وعلى صلة بالإخوان في الأغلب[٥١].

بالتالي، شهدت حقبة السبعينيات تأسيس مركزين يتمتعان بالجاذبية والتأثير في الجامعات السعودية: **الأول**، مركز وهّابي احتكر تدريس العقيدة، و**الثاني**، مركز للإخوان المسلمين الذي جعل الثقافة الإسلامية نصب عينيه لكنه وسّع نفوذه ليشمل أغلب الأقسام الأخرى. وسرعان ما أصبحت سيطرة الإخوان، وتلامذتهم السعوديين من بعدهم، عظيمةً إلى حدّ أنهم تمكنوا من اختراق الاحتكار الوهّابي لتدريس العقيدة ويحكي لنا سفر الحوالي كيف أن عضواً سورياً في الإخوان يُدعى محمد أمين المصري، بصفته رئيس قسم الدراسات العليا في كلّية الشريعة بمكّة المكرّمة «بذل جهده لإدخال مادة «المذاهب الفكرية المعاصرة» ضمن برنامج الدراسات العليا لقسم العقيدة. وكان من توفيق الله تعالى أن عهد بتدريس هذه المادة إلى عَلَم من أعلام الفكر الإسلامي المعاصر، هو

(٥١) «دليل كلّية أصول الدِّين بجامعة الإمام محمد بن سعود ١٣٩٧ ـ ١٣٩٨،» وثيقة في حوزة المؤلف.

الأستاذ محمد قطب حفظه الله»[٥٢]. وبالتالي، وجد محمد قطب نفسه في منصب استثنائي بصفته إخواني يدرّس في قسم العقيدة. وفي الثمانينيات من القرن الماضي، مُنح بعض من علماء الصحوة منهم سفر الحوالي أحد تلامذة محمد قطب، شرف تدريس المقرّر ذاته عن «المدارس الفكرية المعاصرة».

إضافة إلى ما تقدّم، أوجد نصُّ وثيقة «السياسة التعليمية» لسنة ١٩٧٠ صلةً قويةً للغاية، تكاد أن تكون تكافليةً، بين التعليم (بالمعنى العام للكلمة) والتربية (بالمعنيين الأخلاقي والدِّيني). وبالتالي بات يُنظر إلى التعليم على أنه الوسيلة لتنشئة «مسلمين صالحين» لا أنه وسيلة لنقل المعرفة فقط؛ وفي النهاية، كان ينبغي تكريس التعليم لذلك الهدف من دون سواه. وهذا ما أشار إليه البند الذي يحدد هدف التعليم بأنه «تزويد الفرد بالأفكار والمشاعر والقدرات اللازمة لحمل رسالة الإسلام»[٥٣]. كما إن الهدف هو بثّ النشاط الاجتماعي في الطلاب عبر «تنمية إحساس الطلاب بمشكلات المجتمع الثقافية والاقتصادية والاجتماعية، وإعدادهم للإسهام في حلها»[٥٤]. ومن أجل تطوير هذا الجانب من التربية، صُممت سلسلة كاملة من النشاطات الإسلامية من خارج المناهج المقررة، أشرف عليها في الأغلب أعضاء في الإخوان المسلمين وتلامذتهم. وقد اعتُبرت هذه النشاطات مكمّلةً للتعليم المقرَّر في المدارس والجامعات لأنها كانت وسيلةً لتطبيق المبادئ التي يجري تلقينها وإحياؤها.

ترجع باكورات هذا التطور إلى ستينيات القرن الماضي عندما تمّ تشكيل لجان التوعية الإسلامية في المناطق المختلفة في المملكة بغرض تنسيق النشاطات الإسلامية التي ينظّمها المعلّمون في المدارس الإعدادية والثانوية[٥٥]. وقاد ذلك إلى تأسيس لجنة عليا للغرض نفسه[٥٦]، فوحّدت

---

(٥٢) سفر الحوالي، «العلمانية: نشأتها وتطورها وأثرها في الحياة الإسلامية المعاصرة،» <http://www.alhawali.com>، ص ٤ ـ ٥.

(٥٣) سياسة التعليم في المملكة العربية السعودية، البند رقم ٣١.

(٥٤) المصدر نفسه، البند رقم ٣٥.

(٥٥) مقابلة مع طارق المبارك المسؤول عن التوعية الإسلامية في المدرسة التي يدرّس فيها.

(٥٦) مقابلة مع مسؤولين في وزارة الشؤون الإسلامية بالرياض.

نشاطات اللجان[٥٧]، وكان أمينها العام عضواً في الإخوان السعوديين يُدعى حمد الصليفيح[٥٨]. كما كان أحدَ المساهمين في تأسيس الندوة العالمية للشباب الإسلامي في سنة ١٩٧٢. وعلى الرغم من أن نشاطات الندوة العالمية تجاوزت نطاق المملكة العربية السعودية بكثير، ساعدت بفاعلية على إقامة نشاطات خارجة عن المناهج الدراسية على اختلاف أنواعها داخل المملكة.

بالنسبة إلى التلامذة الصغار، جرى تشكيل حلقات لتحفيظ القرآن الكريم لتكون مكمّلةً للمدارس الحديثة. وتحكي إحدى الوثائق الرسمية أن شيخاً باكستانياً يدعى محمد يوسف سيتي اقترح على أعيان مكّة المكرّمة وعلمائها، بعد أن أسس عدة مئات من هذه الحلقات في باكستان، في سنة ١٩٦٢ تبنّي الفكرة نفسها في المملكة العربية السعودية[٥٩] فتأسست الجمعية الخيرية الأولى لتحفيظ القرآن الكريم في مكّة المكرّمة، وسرعان ما تكررت التجربة في مدن أخرى في المملكة؛ ففي الرياض مثلاً، تأسست جمعية مشابهة في سنة ١٩٦٦ بمساعدة شيخ محلّي يدعى عبد الرحمن الفريان. ثم ارتفع عدد الحلقات التابعة لتلك الجمعيات بسرعة، بحيث كانت توجد ٤٨ حلقة في الرياض و١٧ حلقة أخرى في باقي أنحاء نجد في سنة ١٩٧١[٦٠]. وما لبثت أن شهدت هذه الحلقات نمواً بدءاً من أواخر السبعينيات[٦١]. وفي سنة ٢٠٠٣، كان في المملكة ١٠٤ جمعيات لتحفيظ القرآن الكريم تشرف على ٢٧٩٨٧ حلقة[٦٢].

توسّع نطاق نشاطات التربية الإسلامية في مستهلّ السبعينيات، ولا سيما مع الأسلمة التدريجية للنشاطات الطالبية. ترجع هذه النشاطات إلى الأربعينيات والخمسينيات وكانت في البداية محاكاة للنموذج الإنكليزي - الأمريكي الذي دخل منطقة الشرق الأوسط عن طريق مصر. وسرعان ما

---

(٥٧) «إدارة التوعية الإسلامية،» <http://www.tawayah.com>.

(٥٨) مقابلة مع حمد الصليفيح.

(٥٩) جماعة تحفيظ القرآن الكريم بمكّة المكرّمة - التقرير السنوي ١٣٨٢ ـ ١٣٨٧، سنة ١٩٦٧.

(٦٠) جماعة تحفيظ القرآن الكريم بالرياض ـ التقرير السنوي ١٣٨٢ـ ١٣٩١، سنة ١٩٧١.

(٦١) مقابلة مع مسؤول في وزارة الشؤون الإسلامية.

(٦٢) **الرياض**، ٣٠/ ٨/ ٢٠٠٣.

بدأ النشاط الإسلامي بالانتشار من خلال الأندية الطلابية في المدارس الإعدادية والثانوية[٦٣]، ومن خلال اللجان الثقافية والاجتماعية والرياضية في الجامعات[٦٤]. كما شملت الأسلمةُ الحركةَ الكشفية (الجوّالة) التي تأسست في المملكة في سنة ١٩٤٣ عندما تشكلت أول مجموعة كشفية في مدرسة تحضير البعثات في مكّة المكرّمة[٦٥]. وعندما اعتلى الإخوان المسلمون المسرح، هيمن نموذجهم الكشفي الذي عاش أيام عزّه في مصر في أربعينيات القرن الماضي[٦٦]، ثم غلب على تلك النشاطات هدف ديني مثل الحملات التي تساعد الحجّاج على أداء نسكهم[٦٧].

ومع أواسط السبعينيات، بدأنا نشهد قيام المخيمات (أو المراكز) التي تُعقَد عادة في الصحراء، حيث يمكن للشباب أن يجتمعوا في عطل نهاية الأسبوع وفي أثناء العطل المدرسية الصيفية[٦٨]. تضمنت المخيمات التي قُسمت إلى «أُسر» حملت أسماء رجالات الإسلام، مزيجاً من النشاطات الرياضية والدِّينية على غرار النشطات التي كان الإخوان ينظّمونها من خلال منظمتهم الكشفية في مصر[٦٩]؛ فلا ينبغي أن نفاجأ إذاً من أن أولى هذه المخيمات أسستها منظمات كشفية سعودية[٧٠]. وبالتدريج، بدأت منظمات أخرى بمحاكاة هذه التجربة مثل لجان التوعية الإسلامية واللجان الجامعية، ثم تلتها مؤسسات، مثل: الجامعات نفسها والندوة العالمية للشباب الإسلامي[٧١]، إلى درجة أن المخيم الصيفي بات يمثّل نموذج

---

(٦٣) «النشاط الطلابي في المملكة العربية السعودية،» <http://www.northedu.gov.sa>.

(٦٤) «دليل النشاط الطلابي،» <http://www.moe.gov.sa>.

(٦٥) «الحركة الكشفية في المملكة العربية السعودية،» <http://www.moe.gov.sa>.

(٦٦) للاستزادة من المعلومات عن كشافة الإخوان المسلمين، انظر:

Brynjar Lia, *The Society of Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement, 1928-1942* (Reading: Ithaca Press, 1998), pp. 166-172.

(٦٧) عبد الله العمري، «الكشافة في خدمة ضيوف الرحمن،» **الجزيرة** (٣ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٦).

(٦٨) «المراكز الصيفية ومسيرة الخمسة عشر عاماً،» **الدعوة**، ١٣/ ٩/ ١٩٩١.

(٦٩) Lia, *The Society of Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement, 1928-1942*, p. 169.

(٧٠) مقابلة مع سعد الفقيه.

(٧١) «المراكز الصيفية ومسيرة الخمسة عشر عاماً».

الهياكل التربوية. وفي سنة ١٩٩٠، أُقيم ثلاثون مخيماً صيفياً في مدينة الرياض وحدها، في حين نظّمت جامعة الإمام خمساً وخمسين مخيماً آخر في شتى أنحاء المملكة[٧٢].

اتخذت النشاطات التي نُظّمت ضمن إطار هذه المنظمات صوراً عديدة، فكان بعضها دينياً صرفاً مثل مسابقات حفظ القرآن الكريم، في حين اشتملت نشاطات أخرى على الألعاب الرياضية مثل مسابقات الجري ومباريات كرة القدم كما جمعت نشاطات أخرى بين المتعة والأيديولوجيا؛ فقد نقلت الأناشيدُ الإسلامية مثلاً موضوعات تراوحت بين «عظمة الإسلام» و«المقاومة الفلسطينية» التي كانت تحفظها المجموعة عن ظهر قلب وتغنّيها من دون موسيقى (أي من دون استخدام الآلات الموسيقية التي أفتى الوهّابيون بحرمة استعمالها). كما كان لنشاطات أخرى غايات فكرية مثل تحرير مجلّة تناقش موضوعات إسلامية، وكانت تقام في بعض الأحيان معارض صغيرة تصوّر «جراح الأُمَّة». وكان يراد منها إثارة عواطف الشباب السعودي من خلال عرض المآسي التي يعانيها إخوته في الدِّين في مناطق أخرى من العالم.

كان النشاط المسرحي أحد النشاطات التي اكتست أهميةً خاصةً. غالباً ما كان يُطلب في لجان التوعية الإسلامية أو في المخيمات الصيفية من المشاركين الشباب تمثيل أحداث مؤلمة في التاريخ المعاصر للعالم الإسلامي. ويذكر أحد الإسلاميين الشباب أنه شارك في مسرحية تحكي قصة «طرد المسلمين من فلسطين»، وتصوّر الفلسطينيين وهم يُطردون من أرضهم على يد بن غوريون بشكل قاسٍ ومستبدّ[٧٣]. وعُرضت مسرحيات أخرى اتخذت من الأندلس موضوعاً لها للغايات الأيديولوجية نفسها. من خلال المسرح، عايش المشاركون الشباب بطريقة غير مباشرة، وعلى نحو ذهني إن لم يكن مادّياً، مآسي العالم الإسلامي. وكانت الغاية إدخال أطر لفهم العالم أنتجت في سياقات مختلفة تماماً وتكييفها ودمجها في هوية جديدة كانت في مرحلتها الجنينية، هي الهوية الصحوية. في

(٧٢) المصدر نفسه.

(٧٣) مقابلة مع صحوي شاب.

هذه العملية، أدت أحاسيس معيّنة، تبدأ بالحزن والاشمئزاز من المصائب التي نزلت بالإخوة في الدِّين، دوراً أساسياً، وكان يتم الإفصاح عنها أحيانا بطرائق دراماتيكية. ولم يكن إجهاش جمهور يحضر مسرحية تصوّر معاناة «الأشقاء» بالبكاء مظهراً غير مألوف(٧٤).

ثالثاً: ولادة الصحوة

بناء على ما تقدم، شهدت المملكة العربية السعودية في ستينيات القرن الماضي موجةً عارمةً من الأفكار والممارسات غير المألوفة عمّت المجال الديني المحلّي، وهي أفكار الإخوان المسلمين وممارساتهم، وشهدت تأسيسَ منظمات كانت في خدمة هذه الأفكار والممارسات إلى حدّ كبير من حيث الشكل والمضمون. شكّل هذا الغرس بذرة حركة اجتماعية عريضة أنتجت ثقافتها المميزة ومنظماتها الخاصة التي سرعان ما انتشرت في سائر مجالات المجتمع تقريباً من خلال النظام التعليمي.

عُرفت هذه الحركة الاجتماعية على المستوى المحلي باسم الصحوة الإسلامية أو الصحوة اختصاراً، بيد أن هذا المفهوم لم يكن سعودياً فقط، فهو مرتبط بعملية الانبعاث الإسلامي الشامل التي توطدت في العالم الإسلامي منذ الستينيات، وهذه الظاهرة كانت وثيقة الصلة في العالم العربي ببروز الحركات الإسلامية وفي مقدّمها حركة الإخوان المسلمين. وعلى الرغم من أن الإخوان كانوا في المملكة العربية السعودية، كما في دول أخرى، قوةً دافعةً لهذا الانبعاث، بيد أن حظر المنظمات السياسية فيها كان يعني حظر أية إشارة صريحة إلى الإخوان المسلمين؛ لذلك، شاع اسم الصحوة الأقل حساسية بالإشارة إلى هذه الحركة.

تتميز الثقافة التي أنتجتها الصحوة بتمسكها بأيديولوجيا وبممارسات معيّنة تتعارض مع الأعراف الاجتماعية السائدة في وقت ظهورها. تبلورت أيديولوجيا الصحوة عند تقاطع مدرستين فكريتين متمايزتين لكل منهما وجهات نظر تجاه العالم تختلف عن وجهة نظر المدرسة الأخرى، وهما: المدرسة الوهّابية ومدرسة الإخوان المسلمين. إن مدرسة الإخوان

(٧٤) مقابلات مع صحويين شباب.

المسلمين سياسية في الأساس، على غرار المدرسة الإصلاحية، وهي تقوم وفقاً لتصوّر حسن البنّا على مناهضة «الغرب الإمبريالي»، بينما تقوم وفقاً لتصوّر سيّد قطب على مناهضة «الأنظمة الكافرة» في الشرق الأوسط. وبالمقابل، نجد أن المدرسة الوهّابية دينية في الأساس وتقوم على محاربة البدع وهي المُحدثات التي أُدخلت على عقيدة السلف الصالح. إلّا أنه لم يكن الغربُ ولا السلطات السياسية العدوَّ الرئيس للمدرسة الوهّابية منذ نشأتها، لكن الفِرق الإسلامية المناوئة للفكر الوهّابي، مثل: الشيعة والصوفية.

بناءً على ما تقدم، تمايزت هموم هاتين المدرستين وأولوياتهما تمايزاً كلّياً، لكنّ ذلك جعل إحداهما مكمّلة للأخرى في الواقع، ووضع الأساس لبروز حركة الصحوة عبر النظام التعليمي الذي أبقى العقيدة امتيازاً للوهّابيين على الرغم من هيمنة طرائق الإخوان وفكرهم عليه. من الناحية الأيديولوجية، يمكن وصف الصحوة بأنها مزيج من الوهّابية وأيديولوجيا الإخوان؛ فهي التزمت في المسائل الدِّينية المتصلة بالعقيدة وبالنواحي الأساسية للفقه الإسلامي بالتعاليم الوهّابية معتبرةً نفسها وريثها الشرعي. وبالمقابل، التزمت الصحوة في ما يخص المسائل السياسية والثقافية بنظرة إخوانية إلى العالم، ولو بعد إعادة صياغتها بما ينسجم والمدرسة الوهّابية.

حظيت ميول كل من البنّائيين [نسبة إلى حسن البنّا] والقطبيين [نسبة إلى سيّد قطب] بتمثيل داخل الصحوة في بادئ الأمر، لكنّ ميول القطبيين هي التي سادت في النهاية. وما من شك في وجود ترابط أيديولوجي وثيق بين الفكر القطبي والمدرسة الوهابية، بما أنهما يستندان إلى الصراع المانويّ نفسه بين الإسلام والجاهلية. أما السبب الآخر لغلبة أفكار سيّد قطب هو أن الإخوان الذين وفدوا جماعاتٍ إلى المملكة العربية السعودية في سبعينيات القرن الماضي وفاقوا الإخوان الذين سبقوهم عدداً، كانوا على اتصال بأوساط القطبيين غالباً.

لو تجاوزنا النزاعات الداخلية، نستطيع أن نشير إلى عدة أشخاص يُعتبرون الآباء الفكريين لأيديولوجيا الصحوة التي اتضحت خطوطها العريضة في عقد السبعينيات، منهم محمد قطب الذي اضطلع بدور بارز

في تطور الحركة التنظيري ما حمل بعض تلامذته على تسميته «شيخ الصحوة»[٧٥]؛ وعبد الرحمن الدَّوسري الذي كان أول من شجّع على الانتقال من الميدان النظري إلى الميدان العملي وأطلق عليه بعضهم «رائد الصحوة»[٧٦]؛ ومحمد أحمد الراشد الذي أثّرت مؤلفاته في طرائق عمل الحركة وتنظيمها لنفسها. إضافة إلى ذلك، كان لمجلّة **المجتمع** الكويتية تأثيرها القوي في بدايات الصحوة السعودية.

وُلد محمد قطب في قرية موشة في صعيد مصر في سنة ١٩١٩، ونشأ في كنف شقيقه سيّد الذي كان يكبره بثلاث عشرة سنة. وقد وصفه محمد بأنه أعظم الناس تأثيراً في حياته كلها، «فهو الذي أشرف على تعليمه وتوجيهه وتثقيفه، وكان بالنسبة إليه بمثابة الوالد والأخ والصديق»[٧٧]. درس محمد قطب في جامعة القاهرة وحصل على شهادة في الأدب الإنكليزي في سنة ١٩٤٠، وعلى غرار شقيقه سيّد، اقترب من فكر الإخوان المسلمين في أواخر الأربعينيات، واعتُقل الشقيقان وعُذّبا في سنة ١٩٥٤. لكنّ محمداً كان أقل تورّطاً من أخيه فأُطلق سراحه بعد حين، في حين لبث سيّد في السجن عشر سنين[٧٨]. وفي سنة ١٩٦٥، كان أحد أوائل الإخوان الذين عانوا إجراءات القمع الجديدة التي اتخذتها الحكومة. اتهمته السلطات المصرية بأنه من قيادات التنظيم السرّي التابع للإخوان[٧٩]. أطلق سراحَه السادات في سنة ١٩٧١، بعد أن لبث في السجن ستّ سنين وبعد أن أُعدم أخوه شنقاً في سنة ١٩٦٦. ثم سافر إلى المملكة العربية السعودية بعد بضعة أشهر حيث اشتغل في التدريس في كلّية الشريعة في مكّة المكرّمة (التي أصبحت جامعة أمّ القرى في سنة ١٩٨١).

لم يكن يُعرف الكثير عن عمل محمد قطب الفكري عندما حطّ رحاله في المملكة العربية السعودية بوصفه الوريث الفكري لسيّد[٨٠]. سعى محمد منذ

---

(٧٥) محمد سليمان، «محمد قطب نموذجاً،» **العصر** (١٧ أيار/ مايو ٢٠٠٢).

(٧٦) «عبد الرحمن الدوسري.. العلّامة الذي سبق زمانه،» <http://www.tawhed.ws>.

(٧٧) المجذوب، **علماء ومفكّرون عرفتهم**، مج ٢، ص ٢٧٧.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٠.

(٧٩) زينب الغزالي، «أيام من حياتي،» <http://www.daawa-info.net>.

(٨٠) المجذوب، المصدر نفسه، مج ٢، ص ٢٧٥.

ذلك الحين إلى التوسط بين الإطار المفاهيمي الذي صاغه أخوه ومبادئ المدرسة الوهّابية. اعتبر التضاد بين الجاهلية والحاكمية الذي يشكل جوهر الفكر القطبي على أنه مماثل للتضاد بين الجاهلية والتوحيد الذي يشكل جوهر دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهّاب. أصر محمد قطب على وجود علاقة تكافئية بين تطبيق الشريعة الشامل، الذي يشكل أصل مطالب الإخوان المسلمين، وتنقية العقيدة التي هي الركن الأساس في المدرسة الوهّابية. يقول محمد قطب في كتاب **جاهلية القرن العشرين**:

«قضية الشريعة إذاً كقضية العقيدة، لا فرق بين هذه وتلك: إما الحكم بما أنزل الله وإما الجاهلية والشرك؛ فالمعرفة بالله الحقّ، والإيمان الصحيح به، يستتبعان إفراده ـ سبحانه ـ بالحاكمية كإفراده بالألوهية... والعقيدة والشريعة قضية ذات شقين، تنبعان من أصل واحد وتلتقيان في غاية واحدة. والأصل والغاية هما الإيمان بالله والإسلام له»[٨١].

وفي معرض إعادة تعريف أسس الوهّابية على ضوء المفاهيم التي طوّرها سيّد قطب، أضاف محمد قطب قسماً رابعاً إلى أقسام التوحيد الثلاثة التي ذكرها الشيخ محمد بن عبد الوهّاب وهو توحيد الحاكمية الذي يعني أن الحكم لله فقط، وأن الشريعة هي وحدها ـ من دون سواها ـ التي يجب تحكيمها[٨٢]. يقول محمد قطب إن هذا المفهوم لم يأت بجديد لأنه ينبع من توحيد الألوهية مباشرة، ولذلك فهو لا يضيف إلى تعاليم الشيخ محمد بن عبد الوهّاب شيئاً وإنما يوضح فكره. وسرعان ما بات توحيد الحاكمية يشغل موقعاً بارزاً في المفاهيم النظرية للصحوة.

إضافة إلى جهود محمد قطب النظرية لإدماج الفكرين الوهابي والقطبي، سعى إلى إغفال تلك العناصر التي لا تنسجم مع البيئتين السياسية والدِّينية في المملكة في إرث أخيه. تضمن ذلك إخفاء الأعمال الأولى لسيد قطب[٨٣]، مثل **التصوير الفنّي في القرآن** (١٩٤٥)[٨٤] بما

(٨١) محمد قطب، **جاهلية القرن العشرين** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٥)، ص ٤٥ ـ ٤٦.

(٨٢) محمد قطب، «مفاهيم ينبغي أن تُصحح،» <http://www.tawhed.ws>، ص ٩٧.

(٨٣) علي العُميم، «أوراق أسقطها الإخوان المسلمون من تاريخ سيّد قطب،» **المجلّة** (١ أيار/ مايو ٢٠٠٥).

(٨٤) سيد قطب، **التصوير الفنّي في القرآن** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٤).

أن الإشارة إلى الفنّ وإلى الموسيقى لا تنسجم مع التعاليم الوهّابية، وبخاصة **العدالة الاجتماعية في الإسلام** (١٩٤٩)[٨٥]، الذي يرسي الأساس لنظرية الاشتراكية الإسلامية التي منحها المراقب العام للإخوان السوريين مصطفى السباعي مضمونها الحقيقي في كتابه **اشتراكية الإسلام**[٨٦]. من الواضح أن الدفاع عن مثل هذه المواقف ذات الميول اليسارية كان متعذراً في السياق السياسي السعودي في سبعينيات القرن الماضي أمام حكومة تدافع عن الإسلام المحافظ. إضافة إلى ما تقدم، هاجم سيد قطب في كتابه **العدالة الاجتماعية** بني أمية وتوارثهم السلطة بلغة بالغة القسوة. ما من شك في أن ذلك كان سيثير غضب كل من الوهّابيين الذين رفضوا أية إساءة للسلف الصالح، والنظام السعودي الذي جعل وراثة السلطة مبدأ الوصول إلى الحكم.

جرى تحييد مؤلفات سيد قطب المثيرة للجدل بطريقتين: بموجب الطريقة **الأولى**، تم تنقيح الطبعات الجديدة لكتاب **العدالة الاجتماعية في الإسلام** التي صدرت عن دار الشروق في القاهرة لحذف الفقرات والمصطلحات الأكثر إثارةً للإشكاليات[٨٧]. وفي الطريقة **الثانية**، كان محمد قطب يكرر القول على مسامع الآخرين: «هذا أول كتاب ألّفه بعد أن كانت اهتماماته في السابق متجهةً إلى الأدب والنقد الأدبي، وهذا الكتاب لا يمثل فكره بعد أن نضج تفكيره وصار بحول الله أرسخ قدماً في الإسلام. أما الكتب التي أوصى بعدم قراءتها فهي كل ما كتبه قبل الظلال، ومن بينها **العدالة الاجتماعية**»[٨٨]. وكانت ثمرة هذه العملية أن التيار القطبي الذي توطّد في المملكة العربية السعودية بات ما يمكن أن يسمى بـ «القطبية الأخيرة» بعد إسقاط سائر الأفكار ذات التوجّه اليساري، وبالتالي فإن ما تبقى كان بشكل رئيس كتاب **في ظلال القرآن** وكتاب **معالم في الطريق**.

---

(٨٥) سيد قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٥).

(٨٦) مصطفى السباعي، **اشتراكية الإسلام** (القاهرة: مطابع دار الشعب، ١٩٧٧).

(٨٧) فقرات من طبعات متنوعة مقتَبسة في كتاب عبد الله الظفيري، **ملحوظات وتنبيهات على فتوى فضيلة الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن بن جبرين في دفاعه عن حسن البنّا وسيّد قطب وعبد الرحمن عبد الخالق**، <http://www.albeed.com>.

(٨٨) الاقتباس من: ربيع المدخلي، «التوضيح لما في خطاب محمد قطب عن كتب أخيه من التصريح،» <http://www.al-barq.net>.

أضف إلى ذلك أن محمد قطب أعطى تفسيرات لهذين الكتابين بهدف التخفيف من حدة مضامينهما الثورية. كتب بعبارات لا لَبْس فيها «إذا أخذنا في اعتبارنا أن وضع الدعوة الآن أقرب شيء إلى وضع الجماعة المسلمة في مكة، مع بعض الاختلاف، فإن اللجوء إلى العنف لا يخدم الدعوة»(٨٩). لذلك أصبح المسار الذي ينبغي سلوكه مسار البيان (مقارنة بالحركة التي دافع عنها سيّد قطب) والتربية(٩٠). إضافة إلى ذلك، رفض محمد قطب، مثله في ذلك مثل أغلبية رجالات الصحوة آنذاك، التشكيك في الطابع الإسلامي للحكم السعودي، وقلّل من أهمية فقرات في كتاب **معالم في الطريق** ذكر فيها سيّد قطب أنه لا يوجد الآن دولة إسلامية على وجه الأرض، بيد أنه على الرغم من هذه التدابير الاحترازية، بقيت قدرة الفكر القطبي الثورية على حالها بدرجة كبيرة.

واصل محمد بن سعيد القحطاني، وكان أستاذاً مدرّساً في جامعة أمّ القرى وأحد تلامذة محمد قطب البارزين (فهو من أشرف على أطروحته)، مهمة التخصيب الهجيني التي بدأها أستاذه في كتاب صدر في سنة ١٩٨٤، وكان له أثر كبير في حركة الصحوة الوليدة هو **الولاء والبراء في الإسلام**. تكمن ميزة هذا الكتاب في إعادة صياغة أسس الأيديولوجيا القطبية بعبارات بقيت تميّز التيار الإقصائي داخل المدرسة الوهابية مع أن هذه العبارات أصبحت شائعةً في الخطاب الوهّابي العام. وبالتالي، أوجد القحطاني تكافؤاً توسّط كلاً من النقيضين الحاكمية/ الجاهلية وَ الولاء/ البراء. وهو يقول إن تطبيق شرع الله يعني إعلان الولاء للأمّة، وأن الدعوة إلى الجاهلية، ولا سيما مناصرة «المدارس الفكرية المعاصرة» مثل القومية والناصرية والعلمانية وما شابهها، تعني موالاة الكفار(٩١).

إضافة إلى ذلك، أعاد القحطاني تعريف مفهوم الولاء والبراء لجعله سلاحاً مصوّباً نحو الغرب وحضارته لا نحو «المسلمين المبتدعين» فقط

---

(٨٩) محمد قطب، «كيف ندعو الناس؟،» <http://www.tawhed.ws>، ص ٦٦.

(٩٠) أبو قتادة الفلسطيني، «الجرح والتعديل: محمد قطب،» <http://www.altaefa.com>.

(٩١) محمد بن سعيد القحطاني، «الولاء والبراء في الإسلام،» <http://www.saaid.net>.

كما في الوهّابية التقليدية. وقد تبنّى الجهاديون الجدد في أواخر التسعينيات هذا الاستخدام وتوسّعوا فيه. وعلى الرغم من أن كتاب **الولاء والبراء في الإسلام** لم يخض في دقائق التيار الإقصائي عدا بعض الإحالات الشكلية، ساعد الكتاب على الرغم من ذلك في إعادة تأهيل التيار الإقصائي الوهّابي في أوساط الصحوة.

وُلد عبد الرحمن الدَّوسري في سنة ١٩١٣، في عائلة كانت تشتغل بالتجارة من منطقة القصيم واستقرّت في الكويت قبل مولده بعشر سنين[٩٢]. التحق بمدرسة المباركية، أول مدرسة عصرية في الإمارة، وتلقّى تعليمه على يد مشايخ متأثرين بالمدرسة الإصلاحية[٩٣]، ثم انجذب إلى الإخوان المسلمين وأعجب بحسن البنّا، وبسيّد قطب في مرحلةٍ لاحقة[٩٤]، مع أنه لم ينضمّ إلى الإخوان بشكل رسمي أبداً وعندما ساندت حركةُ الإخوان ثورةَ عبد الناصر في سنة ١٩٥٢، نأى الدوسري بنفسه عن الحركة وهو يرى أن «هذه الثورة استمرار لثورة مصطفى كمال أتاتورك الماسوني، ومن ورائه أمريكا والدوائر الماسونية»[٩٥]. وأصبحت عبارة «الماسونية»، التي كانت غائبة عن القاموس السعودي حتى ذلك الحين، علامة الدوسري المميزة. كانت في نظره مبدأً جامعاً لـ «أعداء الإسلام» كافة ـ اليهودية والعلمانية والشيوعية والقومية، فضلاً عن المادّية والوجودية وما شابه ذلك ـ ضمن مؤامرة كبيرة تستهدف الأُمّة بأسرها[٩٦]. ويضيف الدوسري بأنه على الرغم من أن هذه العناصر كافة متصلة، يتعين إعطاء الأولوية لمحاربة العدو الداخلي أي «المنافقين»، يعني «القوميين الذين هم فرع للماسونية اليهودية وطلاب الاستعمار الذين هم أشدّ إضراراً بالمسلمين مما يُعرَف بدولة إسرائيل»[٩٧]. وهذه الأولوية تبررها اعتبارات

---

(٩٢) سليمان الطيار، **حياة الداعية الشيخ عبد الرحمن بن محمد الدوسري** (سنة ٢٠٠٣)، ص ٢٣.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٥.

(٩٤) العقيل، **من أعلام الحركة والدعوة الإسلامية المعاصرة**، ص ٤٣٧.

(٩٥) الطيار، **حياة الداعية الشيخ عبد الرحمن بن محمد الدوسري**، ص ٦٧.

(٩٦) عبد الرحمن الدوسري، **الأجوبة المفيدة لمهمات العقيدة**، <http://www.saaid.net>، ص ٨٣.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

استراتيجية لأن المنافقين «هم الذين يساعدون على بقاء إسرائيل وعلى تحلّيها بالمرونة وعلى تعذيب المسلمين»[٩٨]، كما تبررها الحاجة إلى تنقية العقيدة الإسلامية من تلك «المدارس المعاصرة» التي انحرفت عن العقيدة الصحيحة[٩٩] كما «الخوارج والمعتزلة والقادرية...» في العصور الوسطى. باستخدام هذا المسوّغ الثنائي العقدي والسياسي، يربط الدوسري اهتمامات الإخوان المسلمين باهتمامات الوهّابيين. وهو يسعى بذلك إلى صرف تصدّي الوهّابيين لأعدائهم التقليديين من الطوائف الإسلامية التي يرون أنها منحرفة، إلى الأعداء التقليديين للإخوان المسلمين مثل: العلمانيين والشيوعيين وما شابههم.

انتقل الدوسري من الكويت إلى الرياض في سنة ١٩٦١، قريباً من مسقط رأس أسرته منطقة القصيم. ووفقاً لبعض الروايات[١٠٠]، كان قد خرج من السجن للتوّ في الكويت لتأليبه الرأي العام على دستور الإمارة المستقلّة حديثاً بعد أن رأى أنه يشكل انتهاكاً لأولوية الشريعة. ويقال إن الملك فيصل أذعن لضغوط المفتي محمد بن إبراهيم وتوسّط لإطلاق سراح الدوسري بشرط أن يستقرّ في المملكة العربية السعودية بشكل دائم. وفي السنة نفسها، أوقف الدوسري نشاطاته التجارية ليتفرّغ للدعوة بشكل كامل[١٠١]. وأصبح نشطاً للغاية في المجال الديني السعودي منذ ذلك الحين، وتمتع فيه بتأثيرين:

التأثير **الأول**، أيديولوجي بما أنه ساهم بنشاط في نشر شكل مبكر للوعي السياسي في الأوساط الدِّينية وبالتالي أوجد بيئةً خصبةً لانتشار الصحوة. كما إنه كان أول شيخ يهاجم بلا هوادة «انحرافات» الليبراليين السعوديين من الإنتلجنسيا والانحرافات في المجال الثقافي الوليد عندما كان فضاء الإنتاج الفكري مجزَأً للغاية.

أما تأثيره **الثاني**، فكان نابعاً من طرائقه؛ فقد شارك في جهاد

---

(٩٨) المصدر نفسه.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(١٠٠) مقابلة مع منصور النقيدان.

(١٠١) الطيار، **حياة الداعية الشيخ عبد الرحمن بن محمد الدوسري**، ص ٧٦.

حقيقي مستخدماً قلمه، فكلما رأى انتهاكاً لتعاليم الإسلام في أي مقالة صحفية بعث برسالة استنكار إلى رئيس تحرير هذه الصحيفة. ونُشرت بعض من هذه الرسائل على صفحات تلك الصحف أو على صفحات مجلّة **الدعوة** لسان حال المؤسسة الدِّينية الرسمية، لكنّ أغلب رسائله بقيت مكدَّسة في أدراج رؤساء التحرير(١٠٢). وفي الوقت نفسه كان الدوسري يتنقّل في أرجاء المملكة زائراً المساجد والمخيمات الصيفية والدوائر الحكومية والمدارس ومندّداً «بالخطر الماسوني» الذي رأى أنه يهدد البلاد(١٠٣). من مزاياه أيضاً أنه لم يكن من عادته التنمّق في الكلام، فعندما طُلب إليه إلقاء محاضرة في معهد الإدارة العامة في الرياض، وكان معقلاً للإنتلجنسيا السعودية، بدأ بالقول «أكلمكم من معقل من معاقل الماسونية العالمية في الرياض»، ثم هاجم برامج المعهد بعنف(١٠٤).

نجح عبد الرحمن الدوسري في التأثير بقوة في المجال الديني السعودي إلى أن وافته المنية في سنة ١٩٧٩، إلى حدّ أنه تواصل مع أعلى السلطات في المؤسسة الدِّينية الوهّابية(١٠٥). وقد استطاع تحقيق ذلك لأنه كان يملك مزيّة كبيرة إزاء الإخوان المسلمين المقيمين في المنفى، وهي أنه نجدي، وبالتالي كان يُنظر إليه على أنه شخصية شرعية في ميدان ديني لا يزال للنسب وزن كبير فيه. لذلك، كان يسمح لنفسه بشنّ هجمات شرسة على الليبراليين السعوديين فيما كان الإخوان المسلمون يترددون عموماً ـ لأنهم مهاجرون ـ في الانغماس في الشؤون الداخلية للدولة التي استضافتهم. وكانت نتيجة ذلك أنه استحق لقب «رائد الصحوة»(١٠٦).

---

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ١٧٥ وما يتبعها.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٨١، ٨٣، ٩٩ و١١١.

(١٠٤) «مواقف للشيخ،» <http://dosa.netfirms.com>.

(١٠٥) الطيار، **حياة الداعية الشيخ عبد الرحمن بن محمد الدوسري**، ص، ١٢٥ و٢٠٠.

(١٠٦) تجدر الإشارة إلى أنه كانت تربطه علاقات قوية بالأشخاص الذين أصبحوا شخصيات رئيسة في الصحوة. وفي السبعينيات، درّس الشاب سلمان العودة (مقابلة مع عبد الله بن سلمان العودة). كما كان مقرباً من محمد سرور زين العابدين (الطيار، المصدر نفسه، ص ٧١). حتى إن دار النشر التي أسسها الأخير في الكويت، التي تُعرف بدار الأرقم، نشرت بعضاً من كتب الدوسري، وفي مقدمها **الأجوبة المفيدة لمهمات العقيدة**.

وُلد محمد أحمد الراشد، وهو الاسم الحركي لعبد المنعم العلي العِزّي في بغداد في سنة ١٩٣٨. انضمّ إلى الإخوان المسلمين العراقيين في سنة ١٩٥٣، وبدأ بدراسة العلوم الشرعية. ولمّا كان ميالاً إلى المذهب الحنبلي الذي مال إليه إخوان بغداد، كان يقصد عدداً من المشايخ الذين كانوا من التيار المؤيد للوهابية داخل «المدرسة الإصلاحية»، الذي أسسه في العراق محمد شكري الألّوسي. وبالتالي مزج الراشد بين الثقافة الدِّينية الوهّابية والثقافة السياسية للإخوان المسلمين. كان أحد المؤيدين للنشاط السرّي، وصبر على موجات القمع المتتالية التي طالت إخوان العراق في الستينيات إلى أن فرّ من البلاد إلى الكويت في سنة ١٩٧٢ بعد أن أنهكته الأوضاع[١٠٧]. وساهم بانتظام منذ ذلك الحين في مجلّة **المجتمع** حيث بدأ بصياغة نظريته الخاصة بالدعوة والتي سمّاها «من أجل تجديد فقه الدعوة». ثم غادر الكويت في الثمانينيات وقسّم وقته بين الإمارات العربية المتحدة وماليزيا وسويسرا، وذُكر أنه عاد إلى العراق بعد سقوط صدام حسين في سنة ٢٠٠٣[١٠٨].

كانت المساهمةُ الأساسية لمحمد أحمد الراشد في أيديولوجية الصحوة، وضعَ النشاط الإسلامي الحركي في إطار نظري انسجاماً مع التعاليم الوهّابية. حتى إن اثنين من كتبه التي كرّسها لهذا الموضوع أصبحا جزءاً من المكتبة الأساسية للصحوة. الكتاب الأول هو **المنطلَق**، وهو عبارة عن إثبات مشروعية العمل السياسي المنظَّم واستند فيه إلى أقوال ابن تيمية وابن القيّم الجوزية، وهما عالمان مقبولان ومعترَف بهما في المدرسة الوهّابية[١٠٩]. والكتاب الثاني هو **المسار**، وهو بحث حقيقي في النشاط السياسي الإسلامي عالج فيه مواضيع متكاملة ثلاثة هي: «السياسة الخارجية المُحدِّدة لطبائع علاقات الدعوة بالحكومات والأحزاب والجماعات الأخرى، وتنوّع مواقفها ما بين حرب وهدنة وحلف وإعانة واستعانة؛ السياسة الداخلية البانية لشكل التنظيم والمقررة لشروط العضوية والتأمير وحقوق وواجبات الدعاة؛ السياسة التربوية التي تختار

---

(١٠٧) راجع سيرته الذاتية على الموقع: <http://www.daawa-info.net>.

(١٠٨) مقابلة مع إسماعيل الشطّي.

(١٠٩) محمد أحمد الراشد، «المنطلق،» <http://www.daawa-info.net>.

طرق تعليم الدعاة ومدّهم بأنواع الثقافات وكيفية تهذيبهم أخلاقياً وإكسابهم الصفات الإيمانية»[١١٠]. وبدافع التأثر العميق بتجربة القمع في العراق، يناقش الراشد بإسهاب صور التنظيم السرّي والاستراتيجيات السياسية التي ينبغي إقرارها في الدول الاستبدادية؛ فليس مفاجئاً إذاً حظرُ الكتاب في المملكة العربية السعودية[١١١] إلّا أنه استناداً إلى عضو سابق في الإخوان السعوديين، «جرى تداول الكتاب سرّاً في كل مكان، حتى إنّا كنا نعرف بعض متاجر بيع الكتب التي كانت تبيعه سرّاً»[١١٢].

تُصدر جمعية الإصلاح الاجتماعي، وهي فرع الإخوان في الكويت، منذ سنة ١٩٦٩ مجلّةَ **المجتمع** التي نشرت أعمال الراشد. وقد اضطلعت هذه المجلّة بدور كبير في التطور الفكري للصحوة. ويشرح إسماعيل الشطّي، محرّر المجلة من سنة ١٩٧٩ حتى سنة ١٩٩١، الأمر فيقول «كانت المملكة العربية السعودية سوقنا الرئيسية، وكنا نبيع عدداً كبيراً من النسخ هناك، حتى في الدوائر الرسمية. وكانت الجامعات والمدارس والدوائر الحكومية مُكتتِبة بانتظام». وعلى الرغم من أن المساهمين تضمنّوا منظّرين مؤثرين، مثل: الراشد ومحمد سرور زين العابدين، كان الدور الرئيس للمجلّة إطلاع القرّاء على «الأخبار الإسلامية» و«مآسي» العالم الإسلامي التي كانت تُعرَض من زاوية أيديولوجية[١١٣]. وبهذه الطريقة ساعدت مجلّة **المجتمع**، من وجهة نظر الشطّي، على تسييس المجال الديني السعودي. وينبغي أن نضيف بأنه على الرغم من أن المجلّة تأسست بمبادرة من الجناح البنّائي في الإخوان المسلمين، فقد أصبحت لسان حال الجناح القطبي بعد أن تولّى إسماعيل الشطّي تحريرها[١١٤]، وهو الأمر الذي جعلها أكثر تماشياً مع الصحوة السعودية.

إضافة إلى الأيديولوجيا التي ميّزت الصحويين في المجال الديني، تبنّى

(١١٠) محمد أحمد الراشد، **المسار** (طنطا: دار البشير، ٢٠٠٤)، ص ٥.

(١١١) مقابلة مع إسماعيل الشطّي.

(١١٢) مقابلة مع عضو سابق في الإخوان المسلمين السعوديين.

(١١٣) مقابلة مع إسماعيل الشطّي.

(١١٤) علي العُميم، «عبد الله النفيسي، سيرة غير تبجيلية،» **المجلة** (٢ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤).

هؤلاء ممارسات اجتماعية مميزة للغاية. أريد من تلك الممارسات «تسييس الحياة اليومية»(١١٥) لتوطيد الحركة ووضعها على خريطة الفضاء الاجتماعي.

رأى الصحويون في الإسلام نظاماً شاملاً ينبغي أن يحكم الحياة اليومية بدقائقها كافة، بما في ذلك أشكال الزّي والحديث وصور السلوك الاجتماعي؛ لذلك تبنّى الصحويون مدوّنة سلوك صارمة للغاية اعتبروها انبعاثاً لأعراف إسلامية. وفي سياق العملية أكثروا من الاستعارة من ممارسات العلماء الوهّابيين. وفي حين كانت ممارساتهم حتى ذلك الحين حكراً على نخبة دينية صغيرة، جعلتها الصحوة نموذجاً يمكن لأيّ كان أن يتمثّل به، حتى إن الصحويين سعوا إلى تمييز أنفسهم في قضايا معيّنة عن العلماء التقليديين بإبداء المزيد من التزمّت.

من ذلك أن عامّة الصحويين شدّدوا بالاستدلال بأحاديث نبوية عديدة على حرمة إسدال المرء إزاره أسفل الكعبين وعلى حرمة تشذيبه لحيته، بينما رأى العلماء الوهّابيون أن إسدال العباءة أسفل الكعبين مكروه فحسب بشرط عدم إطالتها خيلاءً، وأجازوا قصّ ما تجاوز قبضة اليد من اللحية(١١٦). وعلى غرار العلماء الوهّابيين، عارض الصحويون وإن بقوة أشدّ لبس العقال(١١٧). وكانت السيدات الصحويات ترتدين عباءات سوداء طويلة تغطي رؤوسهنّ وليس أكتافهنّ فقط، وكنّ يلبسن القفازات لإخفاء أيديهنّ، وكذلك الجوارب قبل أن يلبسن أحذيتهنّ. كان الغرض من بعض هذه الممارسات تعزيز تمايز الحركة في الفضاء الاجتماعي أكثر منه العمل بموجب نص ديني. وهذا ما يصحّ في لبس الشماغ أو الغُترة من دون عقال، وهي ممارسة لا تمثل التزاماً بتحريم صريح بقدر ما تمثّل رأياً فقهياً غامضاً نوعاً ما: فالصحويون يرون أن لبس العقال هو «خلاف الأولى»(١١٨).

---

(١١٥) Verta Taylor and Nancy Whittier, «Analytical Approaches to Social Movement Culture: The Culture of the Women's Movement,» in: Hank Johnston and Bert Klandermans, eds., *Social Movements and Culture* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995), p. 173.

(١١٦) علي العُميم، «مشايخنا ومشايخ الصحوة - نظرات في الإسلام السعودي الحركي،» **إيلاف**، ١٢ تموز/ يوليو ٢٠٠٣.

(١١٧) متابعة دوائر الصحوة في الرياض وجدّة.

(١١٨) مقابلات مع صحويين.

تبنّى الصحويون في محادثاتهم «الخطاب الصحوي» الذي يحدد هويتهم على الفور في المناسبات الاجتماعية. وعلى سبيل المثال، سعوا إلى مزج لغتهم المحكية باللغة العربية الفصحى، فاستخدموا بكثرة عبارات ذات دلالة دينية[١١٩]. وتركزت مناقشاتهم على كل من المحرّمات الشرعية (جانبهم الوهّابي) وعلى وضع الإسلام والمسلمين (جانبهم الإخواني)[١٢٠].

تبلورت هوية الصحويين الفريدة وتعززت من خلال أفعالهم. والنشاطات الخارجة عن المناهج الدراسية التي تقدم الحديث عنها أدت دوراً أساسياً في هذه العملية. وهذا ما يصحّ على الخصوص في المخيمات الصيفية التي مكّنت الصحويين من أن يغرسوا في عقول أتباعهم شعوراً بالانتماء إلى جماعة لها قيم ورؤية للعالم تفصلها عن باقي المجتمع. وحقيقة أن تلك المخيمات التي كانت تقام في الصحراء عززت حسّ الانفصال هذا بإضافة الانفصال الحسّي إلى الانفصال المعنوي.

على أن الهوية الصحوية عانت في أثناء تكوينها غموضاً شديداً. كانت ثورة، لكنها كانت ثورة على واقع مجرّد وغير ملموس، بما أنه لا يوجد للكفار والمنافقين وجود واضح المعالم في المملكة العربية السعودية. لذلك، عندما ركّز الصحويون على معاناة المسلمين تأثراً بتعاليم الإخوان المسلمين، حرصوا على إيضاح أنهم يتحدثون عن معاناة سائر المسلمين في العالم قاطبةً عدا المملكة، ولمّا لم يكن للصحوة أعداء حقيقيون، فقد برزت أساساً كحركة «ثوار بلا قضية».

رابعاً: الجماعات كطليعة لمجتمع إسلامي بديل

تفرّعت شبكات منظَّمة داخل الصحوة في أواخر الستينيات، وتميّز أعضاؤها عن جمهور المتعاطفين مع الصحوة بالتزام شديد بخدمة القضية، فكانت هذه الشبكات عماد الصحوة لقدرتها الفريدة على التعبئة.

يمكن القول إن جمهور الصحوة تألّف من دوائر ثلاث متّحدة المركز .**ثالث** هذه الدوائر وأكبرها تكتنف كل من نشأ في النظام التعليمي

---

(١١٩) العبارات هي مثلاً «أعانك الله» و«اتقِ الله».

(١٢٠) المصدر نفسه.

السعودي الذي أشرف الإخوان على إصلاحه، وبالتالي عاش، عن قصد أو عن غير قصد، في بيئة فكرية صحوية. وعلى الرغم من أن الأفراد المنتمين إلى هذه الدائرة تأثروا بأيديولوجيا الصحوة ووجهة نظرها الشاملة، لم يتبنّ الكثير منهم ممارساتها. وفي ما عدا استثناءات قليلة، مثّل هؤلاء الأفراد جيلاً كاملاً من الشباب السعودي الذي عرّف نفسه أحياناً بأنه «جيل الصحوة».

اكتنفت الدائرة **الثانية** الأصغر من الأولى الأفراد الذين اختاروا المشاركة في النشاطات الخارجة عن المناهج الدراسية، فضلاً عن تلقيهم دراستهم في النظام التعليمي، وبنوا من خلال هذه النشاطات تلك الروابط الأخوية التي أعطت لهوية الحركة الصحوية مضمونَها. وكان ذلك يؤدي إلى التزام إسلامي، معبَّراً عنه بتبنّي الممارسات الصحوية الموصوفة آنفاً. وعرّف الصحويون أعضاء هذه الدائرة الثانية بـ «الملتزمين».

اكتنفت **أولى** هذه الدوائر وأصغرها الأفراد الملتزمين الذين سبق تجنيدهم في أثناء مشاركتهم في النشاطات الخارجة عن المناهج الدراسية، من دون دراية منهم غالباً، في واحدة من الشبكات المنظّمة التابعة للصحوة. وكانوا يعقدون لقاءات منتظمة ضمن مجموعات صغيرة تسمى حلقات أو أُسَراً، وكانوا يُلقَّنون فيها المبادئ الأيديولوجية للشبكة التي باتوا ينتمون إليها الآن[١٢١]. كانت هذه الشبكات تُعرف في المصطلحات الإسلامية عموماً بالجماعات التربوية[١٢٢]، أو الجماعات الدعوية، أو جماعات المكتبات (في إشارة إلى الأماكن التي توجد فيها الكتب في المساجد، وهي الأماكن التي كانت تلك المجموعات تحبّذ الاجتماع فيها)، أو الجماعات اختصاراً. واشتُهر أعضاء هذه الدائرة الداخلية بـ «المنتمين»، بمعنى أنهم أعضاء في إحدى الجماعات.

من الناحية النظرية، تضمّ الصحوة جماعتين رئيستين، تألفت **أولاهما**

---

(١٢١) مقابلات مع شباب صحويين.

(١٢٢) سأل شيخ صحوي شاباً كان قد قدّمني إليه، أراد معرفة خلفيته التنظيمية، وكنت شاهداً على السؤال: «مع من تَربّيت؟».

من أربع جماعات فرعية ضعيفة الترابط أشير إليها كذلك بالجماعات، وادعت جميعها الانتساب إلى الإخوان المسلمين. وأشير إلى أعضاء الجماعة **الثانية** بـ «السروريين». تم تنظيم هذه الشبكات الخمس (الجماعات الإخوانية الأربع والسروريين) بطريقة هرمية وترأس كل منها مجلس شورى. إضافة إلى المنتسبين الشباب، تجمع آلاف العاملين في النظام التعليمي والإدارة والقطاع الخاص(١٢٣). وسبق تجنيد معظمهم عندما كانوا في ريعان شبابهم وتسلّقوا سلّم المسؤوليات في الجماعات التي انضموا إليها. وعلى الرغم من أن أغلبية أعضاء هذه الجماعات هم من الذكور، فإنه يوجد أقسام مخصصة للنساء، وهي في جماعات الإخوان أكثر تطوراً منها في جماعة السروريين(١٢٤).

وفي ما عدا إحالات عابرة(١٢٥)، لم تتطرق الدراسات ولا الصحافة إلى هذه الجماعات مع أنها كانت موجودة منذ نحو أربعين سنة. ذلك أن الحديث عنها كان من المحرمات في السياسة السعودية، ولم يتم الاعتراف علناً بوجودها من قبل أي من قادتها المعروفين، حتى إنه عندما سأل أحد الصحافيين الشيخ سلمان العودة إن كان سرورياً، تحاشى تقديم إجابة مباشرة وغيّر الموضوع(١٢٦). على أن بعض الكوادر والناشطين الشباب في الجماعات، سواء أكانوا لا يزالون منتسبين أم منشقين، بدأوا في السنين الأخيرة بخرق هذا الحظر بوجل.

---

(١٢٣) مقابلة مع سعد الفقيه.

(١٢٤) مقابلة مع عضو في الإخوان السعوديين كانت زوجته نشطة في القسم النسائي في الحركة.

(١٢٥) يشير ريتشارد ديكميجيان إلى وجود ما يسميه «جماعات الدعوة» قبل حرب الخليج، لكنه لم يقدّم أية تفاصيل. انظر: Dekmejian, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, p. 628.

وفي مقالة كتبها غسان سلامة في سنة ١٩٨٧، أشار إلى وجود «قسم سعودي محلّي للإخوان المسلمين» من دون تقديم معلومات إضافية. انظر: Ghassan Salamé, «Islam and Politics in Saudi Arabia,» *Arab Studies Quarterly*, vol. 9, no. 3 (Summer 1987), p. 317.

ومنذ وقت قريب، كرّس لورنس رايت بضعة سطور للإخوان المسلمين السعوديين، مشيراً إلى أن أسامة بن لادن كان ينتمي إليهم. انظر: Lawrence Wright, *The Looming Tower: al-Qaeda and the Road to 9/11* (New York: Knopf, 2006), p. 78.

(١٢٦) مقابلة أجراها تركي الدخيل مع سلمان العودة في البرنامج التلفزيوني «إضاءات» الذي تبثّه قناة العربية، ١٠ آذار/ مارس ٢٠٠٦.

وبالنظر إلى السرّية الشديدة التي أحاطت بنشأة الجماعات والغياب شبه المطلق عن وثائق مكتوبة تتحدث عنها، تسعى هذه الدراسة إلى تقصّي تاريخها اعتماداً في الأغلب على مقابلات شخصية مع أفراد انتموا إليها ومع إسلاميين غير سعوديين كان لهم دور على المستوى الإقليمي. إن تسليط الضوء على الجماعات يتيح لنا، كما سنرى في الفصول القادمة، طرحَ متغيّرٍ أساس يستحيل فهم الدِّيناميات التي ساندت العمليات التعبوية الإسلامية في المملكة العربية السعودية وتفسيرها من دونه.

تُرجع أكثرُ الروايات أصلَ الشبكات المنظمة التابعة للصحوة إلى منّاع القطّان المولود في سنة ١٩٢٥، والذي كان أحد أوائل الإخوان الذين وفدوا إلى المملكة العربية السعودية في سنة ١٩٥٣. وفي مستهلّ الستينيات عندما قام الإخواني المصري علي عشماوي بأول زيارة له للمملكة، أُخبِرَ بأن إخوان السعودية قد أمّروا القطّان عليهم ـ أو أن القطّان فرض نفسه قائداً لهم كما يؤكد العشماوي ـ . ويبدو أن القطّان لم يكن معروفاً بالمرّة خارج المملكة آنذاك، ولذلك عندما أخبر العشماوي أحد الإخوان المعروفين في مصر بأن القطّان هو مسؤول الحركة في السعودية، تساءل «ومن هو منّاع القطّان؟ وتأكدت أن أشياء غريبة تحدث»[١٢٧]. كان دور القطّان آنذاك الاضطلاع بدور الوسيط أساساً بين الحكومة السعودية و«الجماعة الأم» للإخوان. وتحت رعاية القطّان أيضاً وبمباركة من الملك فيصل في ما يبدو، أعادت الفروع المتنوعة للحركة المقيمة في منفاها بالمملكة تكوين نفسها بهدف تقديم الدعم اللوجستي والمالي في الأساس للنشطاء الذين بقوا في الميدان[١٢٨]. لكن وكما فعل الملك عبد العزيز مع حسن البنّا، منع الملكُ فيصل القطّان من تأسيس فرع للإخوان في المملكة.

إن طبيعة الدور الذي اضطلع به منّاع القطّان في تأسيس شبكة للإخوان السعوديين خاضعة للنقاش بالطبع. وفي هذا الصدد، يرى

---

(١٢٧) علي عشماوي، **التاريخ السرّي لجماعات الإخوان المسلمين - مذكرات علي عشماوي آخر قادة التنظيم الخاص** (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٣)، ص ٥٨.

(١٢٨) مقابلة مع إسماعيل الشطّي.

العشماوي أنه كان للقطان الدور المباشر في ذلك[١٢٩]. بيد أن القطّان لم يكن في نظر الكثيرين إلا صاحب تأثير قوي في الرجال الذين أصبحوا مؤسسي الإخوان في المملكة. وهذه هي الرواية التي اعتمدها إسماعيل الشطّي، وهو شخصية رائدة في إخوان الكويت وعلى اطلاع واسع على الشبكات السعودية. وقد ذكر لي «أن السعوديين ما كانوا ليوافقوا على تأمير شخص غير سعودي عليهم»[١٣٠].

الواضح أن أولى جماعات الإخوان السعوديين أسسها حمد الصليفيح. وُلد حمد في نجد في سنة ١٩٣٨، وكان أحد أوائل خرّيجي كلّية الشريعة في الرياض في أواخر خمسينيات القرن الماضي. وأصبح مسؤولاً رفيعاً في وزارة التعليم حيث كان أول شخص يُكلَّف بالإشراف على نشاطات لجان التوعية الإسلامية[١٣١]. إضافة إلى تأثره بالقطّان الذي كان يدرّس في الكلّية، ذُكر أنه أُعجب بأفكار سعيد رمضان وشخصيته، وهو ختن حسن البنّا وكان يفد كثيراً إلى المملكة العربية السعودية. وفي أواخر الستينيات، قرّر الصليفيح معرفة المزيد عن العالم، فحصل على منصب الملحق الثقافي في إيران ثم في باكستان. فطلب إلى أحد تلامذته، وهو عبد الله التركي المولود في منطقة سْدير في سنة ١٩٤٠، وأحد خرّيجي كلّية الشريعة في الرياض أيضاً، تولّي مسؤولية شبكته الوليدة. وعندما عاد إلى المملكة، تخلّى عن خطته الأولى وأسس جماعة أخرى اشتُهرت في أوساط الإسلاميين السعوديين باسم «إخوان الصليفيح»[١٣٢].

سرعان ما أصبحت أولى الجماعات التي أسسها الصليفيح ووضعها في عهدة عبد الله التركي تعمل تحت إمرة خرّيج آخر من كلّية الشريعة وأحد تلامذة الصليفيح والقطّان، هو سعود الفُنيسان المولود في زُلفي في سنة ١٩٤٢. أراد التركي الذي كان قد عُيّن للتو مديراً لجامعة الإمام، أن

(١٢٩) عشماوي، المصدر نفسه، ص ٦٢.

(١٣٠) مقابلة مع إسماعيل الشطّي.

(١٣١) لمعرفة المزيد عن حياته، انظر بعض المقالات التي نُشرت بعد وفاته في سنة ٢٠٠٥ في: **الرياض**، ١٣/ ٧/ ٢٠٠٥؛ **المدينة** (٦ أيار/ مايو ٢٠٠٦)؛ وعلى الموقعين: <http://www.ala7rar.net>, 1/15/2005, and <http://www.ala7rar.net>, 29/4/2005.

(١٣٢) مقابلة مع إسلامي سعودي مقرّب من الصليفيح.

ينأى بنفسه عن كل نشاط يمكن أن يهدد مستقبله المهني[١٣٣]. كانت الجماعة التي أصبحت تحت أمرة الفُنيسان على ارتباط وثيق بمعهد ديني غير رسمي صغير في الرياض كان قاعدة لها وهيكليتها التجنيدية والمكان الذي تلقّى فيه أعضاء المجموعة عامّة دروسهم. أُطلق على المعهد الكائن في حيّ دِخنة المحافظ اسم «دار العلم»[١٣٤]. لذلك، كان الإسلاميون السعوديون يطلقون على هذه المجموعة اسم جماعة دار العلم أو التسمية الدارجة «إخوان الفُنَيسان»[١٣٥]. وعندما انتقل الفُنيسان إلى جامعة الإمام في أواخر السبعينيات، (حيث أصبح عميد كلّية الشريعة في سنة ١٩٨٢)، أسست جماعته قاعدةً قوية فيها، ولذلك كان يُطلق عليها في بعض الأحيان اسم إخوان جامعة الإمام[١٣٦].

سرعان ما انضمّت إلى هاتين الجماعتين الأُوليَين المرتبطتَين بالإخوان جماعةٌ ثالثة عُرفت باسم إخوان الزُّبَير على اسم بلدة تقع جنوبيّ البصرة في العراق. كانت الأُسر النجدية التي فرّت من المجاعات والحروب التي عصفت بنجد مراراً قد استقرّت في هذه الواحة الخَصِبة منذ القرن السابع عشر[١٣٧]. وأصبحت منطقة الزبير في أواخر القرن التاسع عشر قاعدة للعلماء الوهّابيين الاحتوائيين الذين اضطرّتهم هيمنةُ الإقصائيين على المجال الديني السعودي إلى الاستقرار فيها[١٣٨]. وحدهم الاحتوائيون كانوا سيلوذون ببلدة اشتُهرت بقبور «أولياء» فيها، وأعني بذلك صحابة الرسول (ﷺ) مثل الزبير الذي سُمّيت هذه البلدة باسمه[١٣٩]. ضُمّت منطقة الزبير إلى مملكة العراق الهاشمية في سنة ١٩٢٢، وأصبحت جزءاً من بلد تعمّه فوضى سياسية. ولئن كانت الحركات المتنوعة التي نشطت

---

(١٣٣) المصدر نفسه.

(١٣٤) مقابلة مع سعد الفقيه.

(١٣٥) مقابلة مع أعضاء سابقين في شبكة الفنيسان.

(١٣٦) مقابلة مع سعد الفقيه.

(١٣٧) محمد الرقراق، **لمحات من ماضي الزبير** (الرياض: العبيكان، ١٩٩٤)، ص ١١ و٣٤ ـ ٣٦.

(١٣٨) Abdulaziz al-Fahad, «From Exclusivism to Accommodation: Doctrinal and Legal Evolution of Wahhabism,» *79 N. Y. U. L. Rev.*, no. 485 (2004).

(١٣٩) الرقراق، المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠.

في المنطقة أقامت قواعد لها فيها، لكنّ طابعها المحافظ ضمِن للإخوان المسلمين تحقيق الانتشار الأكبر. وفي أواخر الأربعينيات، أسست مجموعة من الأعيان والعلماء، منهم راشد الفقيه والد المُعارض السعودي سعد الفقيه المقيم حالياً في منفاه بلندن، «جمعية مكافحة الرذيلة»[١٤٠] التي شكّلت نواة جمعية الإصلاح الاجتماعي، وهي الفرع المحلي للإخوان المسلمين الذي تأسس في سنة ١٩٥٢ وحُظر بعد الانقلاب العسكري في سنة ١٩٥٨. ولحق أعضاءُ الإخوان المضطهدون بالموجة العظيمة من السكان الذين هاجروا من منطقة الزبير إلى الكويت وإلى المملكة العربية السعودية بدءاً من الثلاثينيات والأربعينيات، وتزايدت أعدادهم مع ظهور أولى علامات الثروة النفطية[١٤١]. قررت الدولتان تحت شروط معيّنة منح الجنسية لمن طلبها من الزبيريين. وبناء على ذلك، تشكلت لجنة في المملكة لمعاينة الطلبات وكان اثنان من أعضائها أخوَين لامعَين من منطقة الزبير هما عبد الله العقيل وعمر الدايل. أحدثت هجرة إخوان الزبير تأثيرات جوهرية في هاتين الدولتين اللتين احتضنتهم؛ فقد اضطلعوا في الكويت بدور أساس في تأسيس جمعية الإصلاح الاجتماعي في سنة ١٩٦٢، فكانت الجهاز الرئيس في الإخوان المسلمين الكويتيين وحامل اسم الجمعية نفسها التي كانوا قد أسسوها في الزبير قبل عشر سنين[١٤٢]. وفي المملكة العربية السعودية، أعادوا تأسيس المجموعة التي كانت لديهم في الزبير لتصبح ثالث جماعات الإخوان المسلمين السعوديين[١٤٣]. كان التجنيد محصوراً لمدة طويلة بالأفراد الذين أتوا من الزبير وأبنائهم قبل استقطاب سائر السعوديين في ثمانينيات القرن الماضي[١٤٤] وكان من بين أبرز الشخصيات في هذه الجماعة سعد الفقيه (قبل ذهابه إلى منفاه في إنكلترا).

وفي أواخر الستينيات، تأسست مجموعة الإخوان المسلمين الرابعة

---

(١٤٠) مقابلة مع سعد الفقيه.

(١٤١) مقابلة مع توفيق القُصير. انظر أيضاً: الرقراق، المصدر نفسه ص ٣٩.

(١٤٢) مقابلة مع إسماعيل الشطّي.

(١٤٣) مقابلة مع سعد الفقيه.

(١٤٤) مقابلة مع عضو سابق في الشبكة.

اتخذت من الحجاز مقرّاً لها (في حين تركزت الجماعات الأخرى الثلاث في نجد)، عُرفت باسم إخوان الحجاز. ووفقاً لبعض الروايات، كان مؤسسها علي التشادي[١٤٥]. وتؤكد روايات أخرى الدور الذي اضطلع به محمد عمر زبير وهو سعودي وُلد في الحجاز في سنة ١٩٣٢، وأصبح مدير جامعة الملك عبد العزيز في سنة ١٩٧١. وسرعان ما هيمن أعضاء هذه الجماعة الرابعة على الندوة العالمية للشباب الإسلامي، التي أسسها حمد الصليفيح، وجعلتها قاعدة لها وإحدى منظمات التجنيد الرئيسة لديها. إن مدى السيطرة التي مارسها إخوان الحجاز على الندوة تبيّنه القصة التي حكاها ناشط إسلامي عن شخص ينتمي إلى جماعة أخرى في الإخوان المسلمين حصل على منصب رفيع في الجمعية ثم أُرغم على الاستقالة[١٤٦].

كان انتشار جماعة إخوان الحجاز سريعاً في المملكة، ولا سيما في المحافظات الشرقية والغربية حيث لاقت نجاحاً كبيراً، كما لاقته وإن بدرجة أقل في نجد، إلى حدّ أنها أصبحت في أواخر الثمانينيات جماعة الإخوان المسلمين الرئيسة في البلاد[١٤٧]. كما يمكن تعليل حضور الإخوان السعوديين القوي في محافظتي الحجاز والأحساء بإلمام السكان الواسع هناك بأيديولوجية الحركة الأم. في حالة الحجاز، كانت تلك الألفة ناجمة عن العلاقات التقليدية مع مصر إضافة إلى حضور أنصار المدرسة الإصلاحية منذ زمن بعيد. وفي الأحساء، جاءت تلك الألفة ثمرة الروابط التجارية والأُسرية القوية مع دولة البحرين المجاورة[١٤٨]، حيث كان أتباع المدرسة الإصلاحية ثم الإخوان ناشطين للغاية منذ العشرينيات. ومن بين أبرز إخوان الحجاز، كثيراً ما كان يشار إلى الشيخ عوض القرني والشيخ سعيد الغامدي[١٤٩].

أبداً لم تُوفَّق جماعات الإخوان المسلمين الأربع هذه إلى الاتحاد

(١٤٥) مقابلة مع سعد الفقيه.

(١٤٦) مقابلة مع عضو في الإخوان المسلمين رفض الكشف عن هويته.

(١٤٧) مقابلة مع عبد العزيز الوهيبي، وسعد الفقيه، وإسماعيل الشطّي.

(١٤٨) مقابلة مع مهنّا الحبيل.

(١٤٩) مقابلة مع صحويين ومع صحويين سابقين.

بشكل رسمي، على كثرة المحاولات التي بُذلت في سبيل ذلك وعلى الرغم من انتمائها إلى منظومة واحدة(١٥٠). واستناداً إلى بعض الإخوان السعوديين، سبّبت هذه الحقيقة أرقاً للمرشد العام للإخوان في مصر مصطفى مشهور عندما ألّف نتيجة له كتابه الوجيز **وحدة العمل الإسلامي في القُطر الواحد**(١٥١) إلّا أنه وُجدت جسور عديدة ربطت بين هذه الجماعات، من ذلك أنه ذُكر أنه كان يوجد في أواسط الثمانينيات مجلس تنسيقي ضمّ القادة الرئيسيين في جماعات الإخوان عدا جماعة الصليفيح(١٥٢). وتشدد عامة الروايات على التعاون الوثيق الذي ساد بين هذه الجماعات، وبخاصة على صعيد تنظيم النشاطات الطالبية(١٥٣).

بالنسبة إلى الإخوان، كان هذا الإصرار على إظهار جبهة موحَّدة استجابة لاعتبار آخر وهو تعاظم قوة جماعة منافسة هي الجماعة السرورية التي بدا منذ مستهلّ الثمانينيات أنها خطر متعاظم يهدد مكانة هذه الجماعات في ساحة النشاط الإسلامي داخل المملكة العربية السعودية.

يطرح هذا الواقع سؤالاً مهماً عن الصلة بين الإخوان السعوديين والمنظمة الأمّ في مصر ومع فروعها الأخرى التي اجتمعت في أواخر السبعينيات ضمن إطار التنظيم الدولي؟ وعلى المستوى الفردي وغير الرسمي، الواضح أن هذه الروابط كانت قديمة العهد وكثيرة من خلال منظمات مثل ندوة الشباب الإسلامي العالمية التي سيطر عليها الإخوان السعوديون، ومن خلال رابطة العالم الإسلامي وإن بدرجة أقل. وبالمقابل، يبدو أن هذه الروابط لم تكتسِ صفةً رسميةً أبداً. ومن بين الأعضاء الـ ٣٨ في مجلس الشورى في التنظيم الدولي للإخوان المسلمين في الثمانينيات، يشير الإسلامي الكويتي عبد الله النَّفيسي إلى وجود سعودي جرى تعيينه بشكل مباشر بتوجيه من المرشد العام وإلى اختيار اثنين باسم التمثيل الإقليمي. ويمضي إلى حدّ القول إن «المبعوث

---

(١٥٠) مقابلة مع عضو في الإخوان المسلمين رفض الكشف عن هويته.

(١٥١) مقابلات مع مجموعة إخوان سعوديين.

(١٥٢) مقابلة مع سعد الفقيه.

(١٥٣) مقابلات مع عدد من أعضاء الجماعات.

السعودي» (على حدّ تعبيره) كان يحمل الجنسية المصرية[١٥٤]. واستناداً إلى إسماعيل الشطّي الذي مثّل الكويت في التنظيم الدولي ردحاً طويلاً، كان الأخَوان السعوديان مجنَّسَين قد بقيا على اتصال رسمي بفروع بلدهما الأصلي، وهما منّاع القطّان الذي يرجَّح أنه كان «المبعوث السعودي» الذي أتى على ذكره النَّفيسي، وعبد الله العقيل وهو عضو قديم في الإخوان المسلمين من منطقة الزبير، كان مقيماً في الكويت ويحمل الجنسية السعودية أيضاً. ويضيف الشطّي بأن الصليفيح كان يحضر أحياناً وإن كان ذلك بناءً على صلاته الشخصية لا كممثل لجماعته[١٥٥]. كما إن السلطات المصرية اتهمت في تموز/ يوليو ٢٠٠٩ عوض القرني بأنه عضو في التنظيم الدولي، وهي تهمة نفاها بشدّة[١٥٦].

يوجد قضية أخرى هي قضية البَيْعة، حيث كان أعضاء الإخوان المسلمين ملزَمين من الناحية النظرية بمبايعة المرشد العام. تفيد روايات عديدة بأنه يبدو أن البيعة لم تكن شرطاً ملزماً لإخوان الجماعات في المملكة العربية السعودية، سبب ذلك أن هذا الموضوع فائق الحساسية إلى حدّ أن الإخوان الأجانب المُجنَّسين الذين يعتبرون أنفسهم ملزمين بالبيعة لعاهل المملكة رفضوا عقْد بَيعة أخرى[١٥٧].

واستناداً إلى أغلب الروايات المتوافرة، ظهرت الجماعة السرورية ثاني الجماعات السعودية الكبرى في أواخر الستينيات أي خلال الفترة ذاتها تقريباً التي ظهرت فيها جماعات الإخوان[١٥٨]. ترجع تسمية السرورية إلى محمد سرور بن نايف زين العابدين من التابعية السورية (الذي يُعرف باسم محمد سرور) المولود في حوران في سنة ١٩٣٨[١٥٩]، وكان عضواً في الإخوان

---

(١٥٤) عبد الله النفيسي، **الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية -أوراق في النقد الذاتي** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩)، ص ٢٤٣ ـ ٢٥٢.

(١٥٥) مقابلة مع إسماعيل الشطّي.

(١٥٦) **الشرق الأوسط**، ١٨/ ٧/ ٢٠٠٩.

(١٥٧) تمّام، «الإخوان والسعودية ـ هل دقّت ساعة الفراق؟».

(١٥٨) مقابلة مع سعد الفقيه، ومع سروريين سابقين رفضوا الكشف عن هوياتهم.

(١٥٩) Gilles Kepel, *The War for Muslim Minds: Islam and the West*, translated by Pascale Gazaleh (Cambridge: Harvard University Press, 2004), p. 176.

المسلمين السوريين منذ أواسط الخمسينيات[١٦٠]. عندما كان عضواً متوسط الرتبة في مستهلّ الستينيات، بدأ بالمجاهرة بانتقاداته القوية للحركة. وفي الشأن السياسي، اقترب من التيار القطبي (الذي كان في ذلك الوقت أقلية صغيرة بين الإخوان السوريين) بزعامة مروان حديد الذي كان أول من دعا إلى القتال المسلّح في سوريا[١٦١]. وفي الشأن الدِّيني، أكّد أن «الدعوة إلى الله يجب أن تكون من خلال عقيدة ومنهج السلف الصالح رضوان الله عليهم»[١٦٢]. وهو يرى أن ذلك لا ينطبق على الإخوان المسلمين لميولهم الاحتوائية والبراغماتية، بما في ذلك فرع دمشق بقيادة عصام العطار الذي كان أكثر تمسكاً بمسألة العقيدة من فرعي حلب وحماة[١٦٣]. قرر سرور مغادرة سوريا في سنة ١٩٦٥ والتوجّه إلى المملكة. وهناك اشتغل في تدريس مادّة الرياضيات والدِّين في المعاهد العلمية في حائل وبريدة (حيث تتلمذ على يديه الشيخ سلمان العودة)[١٦٤]، ثم عمل أخيراً في المنطقة الشرقية[١٦٥]. قال: «وكنت أحاول التوفيق بين قناعاتي الجديدة ووضعي في هذه الجماعة». وبعد أن ملّ من المحاولة، خرج من صفوف الإخوان نهائياً[١٦٦].

يقول إنه قرر بعد ذلك اعتماد شكل جديد من النشاط الإسلامي يكون منسجماً مع المفاهيم العقائدية الوهّابية[١٦٧]، وكانت تلك انطلاقة الجماعة السرورية في منطقة القصيم حيث كان يقيم محمد سرور آنذاك، إلّا أنه وفقاً لأغلب الروايات، كان محمد سرور المحرّض والموجّه الروحي، لكنه لم يكن يمسك بزمام الجماعة[١٦٨]، وهو ألمح إلى الوصف نفسه

---

(١٦٠) محمد سرور زين العابدين، «الوحدة الإسلامية ٧،» **السُّنّة** (جمادى الأولى ١٤١٣هـ/ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٢)، الرقم ٢٦.

(١٦١) العُميم، «مشايخنا ومشائخ الصحوة: نظرات في الإسلام السعودي الحركي».

(١٦٢) محمد سرور زين العابدين، «الوحدة الإسلامية،» **السُّنّة** (جمادى الآخرة ١٤١٣هـ/ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٢)، الرقم ٢٧.

(١٦٣) المصدر نفسه.

(١٦٤) وإن قال سرور لجيل كيبل بأنه لا يذكر العودة. انظر: Kepel, *The War for Muslim Minds: Islam and the West*, p. 176.

(١٦٥) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(١٦٦) زين العابدين، «الوحدة الإسلامية ٧».

(١٦٧) المصدر نفسه.

(١٦٨) مقابلات مع سعد الفقيه ومع إبراهيم السكران.

عندما ذكر أنه عندما شرع في «نشاطه الجديد»، قرر عدم الاضطلاع بدور القائد لأنه لم يكن يعتبر نفسه «عالماً مجتهداً» وأردف قائلاً «أردت ألا أحمّل هذا العمل الإصلاحي التجديدي مسؤولية أخطائي السابقة»(١٦٩). لذلك، تولّى مدرّسٌ في إحدى المدارس الثانوية السعودية يدعى فلاح العطري قيادةَ الجماعة(١٧٠)، التي باتت تُعرف في أوساط الإسلاميين «بجماعة فلاح». رأى الإخوان خارج المملكة أنها جماعة إخوانية جديدة(١٧١)، لكنّ المنافسة مع الإخوان المسلمين في المملكة بدأت منذ نشأة الجماعة. وأضاف محمد سرور وهو يروي انفصاله عن الإخوان المسلمين: «وقبلت ظلم ذوي القربى وعداوتهم، ولا أعتقد أن أحداً في العالم الإسلامي ظُلم من إخوانه ورفاق دربه السابقين كما ظُلمت»(١٧٢). وهذا ما تؤكّده رواية شابّ سعودي عضو في الإخوان السعوديين: «قال لنا قدامى الأعضاء في الحركة أن النزاعات بين سرور وجماعته برزت من البداية تقريباً، لم يعرف أحد من أين اكتساب ماله، قال البعض بأنه يتلقّى الأموال من أعداء الأُمّة»(١٧٣). وفي سنة ١٩٧٣، أُمر محمد سرور بمغادرة المملكة العربية السعودية بعد ورود تقارير وصفت نشاطاته بأنها تخريبية(١٧٤). ثم رحل إلى الكويت حيث استفاد من الإرباك الحاصل خارج المملكة حول انتمائه الحزبي وانضمّ إلى أُسرة مجلة **المجتمع** التي يصدرها الإخوان هناك، وشيئاً فشيئاً خسر اتصاله المباشر بالجماعة السعودية التي كان مُلهمها، حتى إنه سعى إلى تشكيل حركة جديدة انطلاقاً من حيّ السالمية في مدينة الكويت، لكنّ خطته فشلت(١٧٥). من الظريف أن الإخوان السعوديين، ولا سيما في الرياض، لم يبدأوا باستخدام اسم

(١٦٩) زين العابدين، «الوحدة الإسلامية ٧». عالج سرور المسألة في أول مقابلة تلفزيونية يجريها. أقرّ بدوره النافع في نشوء تيار سروري (اعترف بوجودها ضمناً)، مع تشديده على أنه «لم يكن يوماً رئيساً لأية حركة». أُذيعت هذه المقابلة المؤلفة من سبع حلقات على قناة «الحوار» ضمن برنامج يسمى «مراجعات» بدءاً من آذار/ مارس ٢٠٠٨.

(١٧٠) مقابلة مع سعد الفقيه.

(١٧١) مقابلة مع إسماعيل الشطّي.

(١٧٢) زين العابدين، «الوحدة الإسلامية ٧».

(١٧٣) مقابلة مع عضو شاب في الإخوان السعوديين.

(١٧٤) مقابلة مع عبد العزيز الوهيبي.

(١٧٥) مقابلة مع وليد الطبطبائي وإسماعيل الشطّي.

«السرورية» في الإشارة إلى جماعة فلاح إلّا في أواخر السبعينيات بعد أن غادر محمد سرور المملكة[١٧٦]. تأسست الجماعة السرورية في منطقة القصيم حيث احتكرت مجال النشاط الإسلامي وانتشرت بسرعة ووصلت إلى العاصمة حيث واجهتها منافسة من الجماعات المتنوعة التابعة للإخوان. واستناداً إلى عضو سابق في الجماعة السرورية، «استخدم [الإخوان السعوديون] وصف السروري على سبيل التهكم. وكان المراد من تسمية الحركة باسم سوري التشديد على أصلها الأجنبي»[١٧٧].

سرعان ما أصبحت عبارة سروري، على الرغم من أصولها المثيرة للجدل، الوصف الأكثر شيوعاً للجماعة لأن أعضاءها رفضوا اعتماد اسم معيّن وهو الأمر الذي كان سيعني الاعتراف بأنها حركة. وقنعوا بنعت أنفسهم بأسماء غامضة مثل «الشباب» و«الصالحين» و«الطيبين»[١٧٨] مع تمييز أنفسهم عن الإخوان الذين دعوهم «الزملاء الآخرون»[١٧٩]. وعلى حدّ قول شاب كان سرورياً ثم أصبح عضواً في الإخوان، «عندما تكون مع الإخوان، تأتي لحظة دائماً يشرحون لك فيها أنك الآن في الجماعة، وأن عليك واجبات ومهمات. ولكي تترك الجماعة، عليك أن تكتب رسالة بذلك إلى رئيس الحلقة التي تدْرس فيها. لكنّ الوضع مختلف تماماً في جماعة السروريين، فهم لا يتحدثون عن الجماعة على الإطلاق»[١٨٠]. يرجع رفض السروريين الاعتراف بوضعيتهم إلى اعتبارات أيديولوجية في الأساس لا إلى اعتبارات أمنية فقط، ذلك أن الانتماء إلى حزب أو إلى جماعة يعدّ من المنظور الوهّابي الحنبلي التقليدي مشكلة في حدّ ذاته، لأنه يُسهم في تفرقة جماعة المسلمين، في حين ينبغي أن يكون هناك حزب واحد فقط هو حزب الله. وهذا أيضاً ما يدفع الإخوان المسلمين ولو من ناحية جزئية إلى ملازمة الصمت حيال وجودهم في المملكة.

لم يكن لطابع الجماعات السرّي تأثير في قدرتها الكبيرة على

---

(١٧٦) زين العابدين، «الوحدة الإسلامية ٧».

(١٧٧) مقابلة مع سليمان الضحيّان.

(١٧٨) مقابلة مع عدد من الإسلاميين السعوديين.

(١٧٩) مقابلة مع سعد الفقيه.

(١٨٠) مقابلة مع أحد شباب الصحوة.

التعبئة، ومَردّ ذلك أنها كانت شديدة التماسك وأن قادتها تمتعوا بدرجة عالية من الولاء المستمَدّ إلى حدّ بعيد من أنماط التنشئة الاجتماعية التي اعتمدتها هذه الجماعات. قبل كل شيء، كان المجنَّدون حديثي السنّ وبخاصة الذين التحقوا بالجماعة من خلال حلقات تحفيظ القرآن أو لجان التوعية الإسلامية التي كانت نشطةً في المدارس. ومن خلال التدخل في التنشئة الاجتماعية الأولية للأطفال، امتلكت الجماعات وسيلةً لممارسة تأثير عميق فيهم. وكان الشباب يلتحقون في وقت لاحق بالحلقات وكان يُتوقع منهم حضور جلسة مناقشة واحدة أو أكثر في الأسبوع يرأسها العضو المسؤول عن الحلقة والذي يسمى المربّي أو الأمير أحياناً، أو مواجهة الطرد إن هم أبوا ذلك. وكان يُطلب من الأعضاء الشباب أداء فرض منزلي أحياناً، مثل مطالعة كتاب معتمَد لدى الجماعة ليكون موضوع نقاش. وفي أيام عطل نهاية الأسبوع وفي الإجازات، يشارك أعضاء الحلقة بإشراف أميرهم في مخيم معاً أو في نشاطات مشابهة، وهذه التجارب المتكررة تجعل المجموعة ملتفة حول أميرها الذي يمارس عليها سلطة مطلقة. وبناء على ذلك، لا يمكن التشكيك في أوامره التي تأتي من المسؤولين وفقاً للتسلسل الهرمي في الجماعة[١٨١]. وربما أدى هذا الوضع إلى حدّ اعتباره الشخصية المثالية أحياناً، فيقدّم الأمير نفسه نموذجاً يحتذي به تلامذته.

يصبح هؤلاء الإسلاميون الشباب شيئاً فشيئاً ثائرين على مجتمعهم بمحض إرادتهم أحياناً لأنهم لا يثقون بالعالم من حولهم؛ ورغماً عنهم أحياناً لأن مظهرهم وسلوكهم يؤديان إلى تهميشهم. وفي هذا الصدد، يحكي محمد المُزَيني تجربته كمنتسب صحوي شاب في رواية فريدة يتحدث فيها عن نفسه يصف فيها اتساع الهوة بين الصحوة وباقي شرائح المجتمع فيقول:

«وتحت وطأة هذه التعاليم الصارمة فقدنا الإحساس بمتعة الشارع، والانطلاق بين أركانه. غابت تفاصيل وجوه الناس وبدت علاقاتنا بهم

---

(١٨١) محمد المُزَيني، **مفارق العتمة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٤)، ص ٩٢ ـ ٩٣ على سبيل المثال.

سطحية وجافة؛ فهم في حدود رؤيتنا سواء فلا فرق بين قريب أو بعيد حتى مع أهالينا وأقاربنا، كرس مفهوم القابض على دينه كالقابض على الجمر، أحسسنا بحرارة الجمر الملتهب تقدح به أعين الناس، فنكتوي بلهيبها لمجرّد أننا متفرّدون في ملابسنا القصيرة التي تثير الضحك وتبعث على تعليقات كل من نمر به، وصمتنا الذي نقابل به تلك الوجوه التي تعلوها علامات الاستغراب لمنظر مطوّع لا كما عهدوه من قبل، حيث كان يعني سابقاً إمام المسجد»[١٨٢].

في هذا الوضع الأقرب ما يكون إلى الغربة، تصبح الحلقة، والجماعة توسعاً، ملاذاً لا غنىً عنه. إن استخدام الحوافز يقوّي الأواصر التي تجمع الأعضاء بالجماعة، أول هذه الحوافز أحاسيس، بعضها إيجابي، يتم تشجيع الأعضاء على تطويرها. وكما يشرح محمد المزيني: «أردنا دائماً بناء روابط المحبة بيننا، وشددنا على هذه الروابط بعبارات، مثل: «أحبكم في الله» أو عند التعريف بأنفسنا «أخوكم في الله»[١٨٣]، كما إن بعض هذه الأحاسيس سلبي. من ذلك أن عبد الله ثابت صاحب سيرة ذاتية خيالية تدور حول الحركة الإسلامية في المملكة العربية السعودية يشدد على أهمية الخوف «من عذاب الجحيم والموت»[١٨٤]. وفي مواجهة هذا الخوف، تبدو الجماعة «شريان حياة» في عالم يسير على غير هدى.

النوع الآخر من الحوافز طبيعته مادّية، وفي هذا الصدد، توفر لنا رواية أحد الإخوان في المنطقة الشرقية شرحاً نافعاً:

«في جامعة الملك فهد للبترول والمعادن، يسيطر الإخوان على سكن الطلاب، إن المنافسة شديدة على الغرف في الجامعة لأن أغلب الطلاب يأتون من مناطق أخرى في المملكة، لكنّ كل من ينتمي إلى الإخوان أو ينضمّ إليهم يحصل على ما يريد بالتأكيد»[١٨٥].

---

(١٨٢) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(١٨٣) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(١٨٤) عبد الله ثابت، **الإرهابيّ العشرون** (دمشق: دار المدى، ٢٠٠٦)، ص ٧٣.

(١٨٥) مقابلة مع عضو في الإخوان من المنطقة الشرقية.

تؤكد روايات عديدة هذا الاستخدام النفعي للموارد التي في تصرّف الجماعات، ولمّا كان الأعضاء يتمتعون بمنافع مادّية حقيقية، يُستبعد فراقهم للجماعة مخافة خسارة هذه المنافع.

ينبغي أن نشير إلى أنه في محيط الصحوة الذي يضمّ الأفراد الذين لا ينتمون إلى أية جماعة، كانت الجماعات تمارس سلطةً أقوى بكثير مما قد يتصوّره المرء؛ فبالنظر إلى طابع البلاد التسلطي التي يُحظَر فيها أي شكل من أشكال التنظيم الاجتماعي عدا العائلة والقبيلة، قلّة هي التأثيرات التي تنافس الجماعات. فليس بالأمر المفاجئ إذاً ملاحظة أن للأوامر الصادرة عن قادة الجماعات تأثيراً كبيراً في الدائرة الثانية وحتى الثالثة التي تضم أفراداً يدورون في فلك الصحوة.

خامساً: سياق ملائم

من خلال التطورات التي وصفناها، اكتسبت الصحوة صبغةً محليةً، وإن كانت نابعةً جزئياً في الأصل من تأثيرات خارجية، بتكوينها هوية وتشكيلها جماعات خاصة بها. وفي السبعينيات وجدت الصحوة سياقاً ملائماً لنموها بشكل كبير. وتفسير ذلك يكمن أساساً في المجال الديني الذي أتاح الموارد التي كان الصحويون في حاجة إليها للانتشار في الفضاء الاجتماعي.

ولكي نفهم الاعتبارات التي حدت بالعلماء الوهّابيين إلى تقديم هذا الدعم الحاسم للصحوة، ينبغي أن نتذكر أن العلماء عانوا منذ الخمسينيات من رؤية مجتمع يتعرّض لتأثيرات العادات الغربية بجرعات متزايدة. كان ذلك حينئذٍ أحد الأسباب الرئيسة التي دفعت الشيخ محمد بن إبراهيم إلى إبداء معارضة شرسة لسلسلة كاملة من القوانين التي أقرّتها الحكومة. بيد أن طبيعة الفضاء الاجتماعي المجزَّأة قيّدت قدرة مجال ديني افتقر إلى بنية تحتية اجتماعية حقيقية من أي نوع على تعبئة الناس باسمه. وبهدف التعويض على هذا الضعف البنيوي، إضافة إلى عوامل أخرى، كان الشيخ محمد بن إبراهيم سعيداً بقبول الناشطين المنفيين من الإخوان المسلمين الذين رأى فيهم تعزيزاً مرحَّباً به.

عمد كبار العلماء الوهّابيين إلى تغيير أسلوبهم، وليس

استراتيجيتهم، عقب وفاة المفتي في سنة ١٩٦٩. وقد بذلت الحكومة كل ما في وسعها عشية وفاته للحدّ من قدرة المجال الديني على الإضرار بها في المستقبل. بناءً على ذلك، أقيمت «المؤسسة الدِّينية الرسمية» وكان المجال السياسي واضع قوانينها. استُبدل الطابع الشخصي وغير الرسمي بطابع رسمي وبيروقراطي. وأُلغي لقب المفتي وأنشئت كيانات جديدة تقاسمت الوظائف التي كانت في أيدي المفتي محمد بن إبراهيم حتى ذلك الحين. أهم هذه الكيانات كان هيئة كبار العلماء، وكانت مؤلفة من كيانات ثلاثة[(١٨٦)]، هي مجلس هيئة كبار العلماء وأعضاؤه (١٧ عند تشكيله) يعيَّنون بمرسوم ملكي، وهو يصدر الفتاوى في القضايا المهمة في المجتمع وفي المسائل السياسية التي لها تأثيرها المباشر في النظام[(١٨٧)]؛ ونظيره اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء ويصدر فتاوى تتعلّق بالقضايا الشخصية[(١٨٨)]؛ والرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد وهو كيان يضمن «التنسيق بين كافة هيئات ومنظمات الدعوة في المملكة العربية السعودية»[(١٨٩)]. نشأ عن هذه الكيانات ما يشبه هيكل هرمي في المجال الديني وهو أمر نادر الحدوث نسبياً في العالم السُّنّي. انتمى أغلب أعضاء هذه الكيانات إلى «الأرستقراطية الدِّينية» ذاتها التي جاء عامة أعضائها من مجموعة قرى في نجد أشار إليها محمد نبيل مولين بـ «الهلال النجدي» الذي هيمن على المجال الديني منذ القرن التاسع عشر[(١٩٠)]. وقد احتكرت الأُسر التي تشكل هذه «الأرستقراطية الدينية» العلم الديني الوهّابي وسيطرت على منابره.

على الرغم من عملية إعادة التنظيم هذه، ولكي لا تبدو الحكومة أنها تنتهك استقلالية المجال الديني، كان عليها التأكد من أن التعيينات

---

(١٨٦) Mohammed Nabil Mouline, *'Ulama al-Sultan: Parcours et évolution dans le champ politico-religieux des membres du comité des grands oulémas (1971-2005)*, Mémoire de DEA en Science Politique (Paris: Sciences Po, 2005), p. 23.

(١٨٧) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(١٨٨) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(١٨٩) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(١٩٠) المصدر نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٤.

التي تجريها لا تتعارض مع الهرميات القائمة في هذا المجال. وعلى سبيل المثال، تم تعيين شخصية مؤثرة مثل الشيخ عبد الله بن حُمَيد، وكان من أواخر الوهابيين الإقصائيين وناقداً للحكومة، في مجلس هيئة كبار العلماء، ثم أصبح رئيساً للمجلس الأعلى للقضاء في سنة ١٩٧٤. ومع ذلك، توافر للحكومة وسائل عديدة لتحييد العلماء الأقوياء. من ذلك أن مفهوم الإدارة الجماعية في الهيئات الدينية يعطي العلماء «الضعاف» صلاحيةً مساويةً لسلطة العلماء الأقوياء. أحد هؤلاء العلماء كان الشيخ عبد العزيز بن باز المولود سنة ١٩٠٩، وكان نائب رئيس الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة منذ تأسيسها في سنة ١٩٦١، وكان يعاني نقصاً مؤثراً سببه أنه من الخضيريين، وذلك نادر للغاية في أوساط كبار العلماء الوهّابيين. في حالة ابن باز، مضت الحكومة من وراء الكواليس إلى حدّ التشجيع على ترقيته. وذُكر على نطاق واسع أن ابن باز أثبت استقلاليته في مستهلّ الأربعينيات بالاعتراض على الملك عبد العزيز بانتقاده لسماحه للشركات الأمريكية بفتح محلات لها في المملكة العربية السعودية. ونتيجة لذلك، أُدخل السجن لمدة قصيرة قبل إفصاحه عن ندمه[١٩١]. وقد ساعده هذا «العمل البطولي»، سواء أكان حقيقياً أم مبالغاً به، على اكتساب رأسمال ديني قوي كان لا غنىً عنه للحصول على منصب رفيع في المجال. عُيّن في مجلس هيئة كبار العلماء في سنة ١٩٧١، ثم عُيّن رئيساً للجنة الدائمة للبحوث والإفتاء في سنة ١٩٧٥، ثم رئيساً للرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد[١٩٢].

إن هذا ليس المثال الوحيد على التدخل السياسي في المجال الديني. من ذلك أن النشاط الأساس للأُسرة الحاكمة هو توزيع الموارد. ومع التدفق المفاجئ لعائدات النفط التي جلبتها الطفرة النفطية، باتت الأسرة تملك الوسيلة «لإحكام القبضة» على الصفقات التواطئية التي

---

(١٩١) Guido Steinberg, «The Wahhabi Ulama and the Saudi State: 1745 to the Present,» in: Gerd Nonneman and Paul Aarts, eds., *Saudi Arabia in the Balance: Political Economy, Society, Foreign Relations* (New York: NYU Press, 2005), pp. 25-26.

(١٩٢) Mouline, Ibid., p. 25.

ربطتها بالشخصيات التي تهيمن على المجال الديني؛ ففي حين كانت الأُسرة الحاكمة عاجزةً عن منع الشيخ محمد بن إبراهيم من توجيه انتقاداته المتكررة، بات في مقدورها الآن استقطاب كل من يبرز في المجال الديني، مع تقديم موارد وفيرة لكبار العلماء وللمجال الدِّيني كذلك عن طريقهم. وقد أصبحت وظيفة توزيع الموارد هذه عنصراً أساساً في الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد التي تملك أكبر حصة في الميزانية المخصصة للمجال الدِّيني وتشرف على توزيعها وفقاً لمشيئتها. هكذا جرى الحفاظ على مظاهر استقلالية المجال الديني، لكنه لم يعد يشكل خطراً على السلطات السياسية.

أحدثت عملية إعادة تنظيم المجال الديني التي واكبها التدفق المفاجئ للموارد المالية تغييراً جذرياً في المجال؛ ففي حين اختار الشيخ محمد بن إبراهيم الاستقلال في المواقف، آثر كبار العلماء المصادقة على القرارات الملكية بطريقة مستمرة. وكان موقف الشيخ ابن باز من القوانين الوضعية رمزاً لهذا التغيير؛ ففي حين لم يتردد الشيخ محمد بن إبراهيم في جعل إقرارها خطأً أحمر يفصل المؤمنين عن الكافرين، أضاف الشيخ ابن باز شرطاً أكثر تقييداً على التكفير هو شرط الاستحلال[١٩٣]. وهذا يعني أنه لا يوجد كفر يُخرِج من الملّة إلا عندما تبيح الحكومةُ ما هو حرام صراحةً في الشريعة. وعندما سئل الشيخ ابن باز عن التناقض بينه وبين أستاذه في مقابلة مع مجلّة كويتية، لم يجد الشيخ مناصاً من القول إن «الشيخ محمد بن إبراهيم ما هو معصوم، إنه عالم من العلماء يخُطئ ويُصيب، وما هو بنبيّ ولا رسول»[١٩٤].

على الرغم من أن هؤلاء العلماء ما عادوا يسمحون لأنفسهم بتحدّي الدولة، احتفظوا بهيمنة مطلقة على المجال الديني، وبقيت الحكومة تنيط بهم السيطرة على الحقل. وعلى النقيض من الوضع في زمان الشيخ محمد بن إبراهيم الذي لم يكن فيه وجود لبُنْية تحتية دينية قوية، بات المجال الديني يتمتع الآن بتنمية مستدامة أتاحها النموّ الصاعق

(١٩٣) انظر مثلاً: **الدعوة**، ٣١/ ١٠/ ١٩٨٤.

(١٩٤) **الفرقان**، العدد ٢٨ (آب/ أغسطس ١٩٩٢)، ص ١٢.

للإيرادات النفطية التي تضاعف حجمها السنوي سبعين مرّةً بين عامي ١٩٧٠ و١٩٨٠[١٩٥].

في هذا السياق، نظّم علماء المؤسسة الدِّينية الرسمية مقاومتهم مستعينين بالموارد الضخمة التي باتت في حوزتهم بالتوجه مباشرةً إلى المجتمع إذا جاز القول. وعلى سبيل المثال، بدأوا بتشجيع المبادرات الدعوية، مادّياً ومعنوياً، طالما أنها لا تتعارض مع التعاليم الوهّابية وأنها تعزز حضور الإسلام على الأرجح ووجودهم أيضاً في الفضاء الاجتماعي. وبناءً على ذلك، انتشرت الجمعيات والمنظمات والدوائر الإسلامية بمباركة منهم في مجال متحرّر من القيود بدرجة كبيرة. واستناداً إلى ناصر الحزَيمي الذي كان نشطاً في تلك المرحلة، «كانت الحركات الإسلامية السعودية تعمل علانيةً، وكان لكل من هذه الحركات معسكرها الخاص وكانت تنظّم حملاتها الخاصة في موسم الحجّ. حتى إني أذكر أن متحدثاً من الجماعة السلفية المُحتسِبة [جماعة الحُزيمي] أعلن عبر مكبر الصوت عن إطلاق حملة الحركة متحدثاً عنها صراحة»[١٩٦]. وكما قال السروري سابقاً سليمان الضحيان، «إذا نطقت بكلمة «الإسلام» فقط، يصبح كل عمل مسموحاً»[١٩٧]. وكانت النتيجة تأسيس ما وصفه الباحث الإسلامي مازن مطبقاني «بمجتمع مدني إسلامي حقيقي»[١٩٨].

كما أصبح بروز هذا «المجتمع المدني الإسلامي» ممكناً بفضل حرّية القول والعمل الكبيرة التي سادت المجال الديني بعد أن تبين عجزُ «العلماء الكبار» المكلفين بضبطه عن القيام بذلك. ويشير مازن المطبقاني إلى أنه في أواخر السبعينيات «يمكن القول بدرجة عالية من اليقين إنه ما من مرحلة تميّز فيها النظام السعودي بحرّية التعبير في المساجد وبحرّية التجمّع مثل هذه المرحلة. وأذكر أنه كان يوجد في جدّة لوحدها نحو

(١٩٥) بلغت العائدات ٨٤٤٦٦ مليون دولار بعد أن كانت ١٢١٤ مليون دولار.

Saudi Arabia: A Country Study (Washington, DC: Foreign Area Studies, American University, 1984), p. 312.

(١٩٦) مقابلة مع ناصر الحزيمي.

(١٩٧) مقابلة مع سليمان الضحيان.

(١٩٨) مقابلة مع مازن المطبقاني.

عشرة خطباء يلقون خطباً مُلهبة في أيام الجمعة، لم يكن الأمر بحاجة إلى إذن من وزير الحجّ والأوقاف ولا من أية هيئة حكومية أخرى. حتى إنه حصل أكثر من مرة أن أفراداً وقفوا بعد انتهاء خطبة الجمعة في المسجد النبوي وبدأوا بانتقاد أخلاق المجتمع، فضلاً عن انتقاد الحكومة بأسلوب مبطّن». [على الأرجح أن المطبقاني كان يشير هنا إلى وعاظ الجماعة السلفية المُحتسبة التي كانت أول جماعة تهاجم «انحرافات» المجتمع ثم الحكومة بهذا الشكل][١٩٩].

في هذه البيئة الحيّة، بدت المؤسسة الدِّينية الرسمية أشبه «بفاتيكان» الميدان الدِّيني، تدعم سائر الفاعلين الشرعيين في هذا الميدان ـ يعني الذين لا يتحدّون أسس المذهب الوهّابي ـ في الوقت الذي تصر كل الإصرار على البقاء بعيداً عن نزاعاته الداخلية. ترأس هذا «الفاتيكان» الشيخ ابن باز مثل «بابا» وهابي حقيقي يُطلق عليه المشاركون في المجال الديني الوهّابي كافةً لقب «الوالد»؛ فقد كان معروفاً بعلاقاته الطيبة بسائر الحركات العاملة في الميدان[٢٠٠]، سواء أكانت الإخوان المسلمين أم الصحوة أم أهل الحديث أم حتى جماعة التبليغ، وهي حركة تهدف إلى نشر التقى والهداية، وهي حركة دعوية نشأت في شبه القارّة الهندية، وقد نمت بشكل مذهل في المملكة العربية السعودية في السبعينيات[٢٠١]. وبالمقابل، ادعت سائر هذه الحركات دعم ابن باز لها في نزاعاتها، مصدرةً التصريحات والتزكيات التي امتدحها فيها[٢٠٢]. والأمر نفسه ينطبق، وإن بدرجة أقل، على الرجل الذي يُعتبر الثاني في المؤسسة

---

(١٩٩) Mazin S. Motabagani, *Islamic Resurgence in the Hijaz Region (1975-1990)* ([n. p.: n. pb., n. d.]), p. 12.

(٢٠٠) مقابلة مع إسماعيل الشطّي.

(٢٠١) يختلف التبليغيون السعوديون عن نظرائهم الهنود والباكستانيين بتمسكهم الشديد بالمدرسة الوهابية في الأمور العقدية، وهو شرط لازم لقبولهم في المجال الديني السعودي. لمعرفة المزيد عن جماعة التبليغ في المملكة العربية السعودية، انظر: مفيد الزيدي، **تاريخ المملكة العربية السعودية: الحديث والمعاصر** (عمّان، دار أسامة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤)، ص ٢٩٣.

(٢٠٢) انظر مثلاً الفتوى التي ساند فيها جماعةَ التبليغ، «الخروج مع جماعة التبليغ،» <http://www.binbaz.org.sa>، والفتوى التي يجيز فيها الانتماء إلى الحركات الإسلامية: «الانتماء إلى الحركات الإسلامية،» <http://www.binbaz.org.sa>.

الدِّينية الوهّابية بحكم الأمر الواقع، وهو الشيخ محمد بن عُثَيمين.

يبقى أن الصحوة، ولِما تتمتع به ـ أكثر من غيرها ـ من موقع خاص في قلب النظام، كانت في موقع مثالي للانتفاع بموارد المؤسسة الدِّينية الرسمية. وفي هذا السياق، شهدت النشاطات الصحوية الخارجة عن المناهج الدراسية نمواً مذهلاً. وبالمثل، استطاعت الجماعات توسيع نفوذها في الفضاء الاجتماعي السعودي من دون عراقيل.

سادساً: قدرة الصحوة التوحيدية

كان لحقيقة أن الصحوة انتشرت في الفضاء الاجتماعي انطلاقاً من قاعدة في النظام التعليمي نتيجة حاسمة. ذلك أن توزيع الخرّيجين السعوديين على سائر المجالات تقريباً مكّن الصحوة من توطيد وجودها في المجتمع السعودي ككل. والأهم من ذلك أن الموارد الكبيرة التي حصلت عليها من خلال المجال الديني عقب الطفرة النفطية في سنة ١٩٧٣، مكّنتها من زيادة تطوير شبكاتها وزيادة حضورها بروزاً. وفي هذا السياق، وإذا كانت في البداية قد تشكّلت على هامش الأعراف، فإنها سرعان ما فرضت أعرافاً جديدةً، استطاعت من خلالها إكساب الفضاء الاجتماعي قدراً من الانسجام، وقد عبرت هذه الظاهرة عن نفسها في سائر المستويات، فالحضور الصحوي على سبيل المثال، شوّش الحدود التي كانت قائمةً بين «الأحياء الدِّينية» و«الأحياء الليبرالية»، موحداً الحيّز الناتج وفقاً لنمط محافظ. أدّى ذلك مثلاً إلى حظر دور السينما، وإلى تزايد تواجد الشرطة الدِّينية التي لم تعد تتردد في انتهاك حرمة الأماكن الخاصة، وإلى نتيجة أكثر رمزيةً وهي تغيّب المغنيات عن شاشات التلفزة[٢٠٣]. كما فرضت الصحوة لغةً جديدةً مثّلت، مثلها في ذلك مثل خطاب الحركات الإسلامية في أي مكان

---

(٢٠٣) مقابلات مع الصحافي البريطاني جايمس بوشان (الذي كان مقيماً في المملكة آنذاك)، ومع جميل فارسي ومحمد آل زلفة وحمزة المزيني. للاطلاع على معلومات عن أهمية برامج التسلية التي كان التلفزيون السعودي يبثّها في السبعينيات، انظر: William A. Rugh, «Saudi Mass Media and Society in the Faysal Era,» in: Willard A. Berling, ed., *King Faisal and the Modernisation of Saudi Arabia* (London: Croom Helm, 1980), p. 136.

إلّا أنه ينبغي الإشارة إلى أن المطربات المعنيات كنّ دوماً أجنبيات ولم يكنّ من السعوديات.

آخر، تركيبةً[٢٠٤] من لغة الإنتلجنسيا ولغة العلماء، جمعتهما وحوّلتهما[٢٠٥]. وبالتالي بات التنامي القوي للصحوة يشكك في منطق التجزئة الذي هيمن مدةً طويلةً على ميدان السلطة بخاصة وعلى المجتمع السعودي بعامة.

بيد أنه كان لهذه العملية حدودها؛ فإزالة التجزئة في هذه المرحلة لا يعني إزالة التقطيع. وبعبارة أخرى، فإن توحيد الفضاء الاجتماعي الكامن جاء متناقضاً مع حيوية منطق المجال. وعلى الرغم من أن فاعلي الصحوة كانوا يتقاسمون النقاط المرجعية الأيديولوجية ذاتها، فقد فرضت المجالات التي انتموا إليها قواعدها الخاصة عليهم. لذلك لم يعمل علماء الصحوة والمثقفون الصحويون انطلاقاً من التعليل المنطقي نفسه ولا من أجل الأهداف نفسها[٢٠٦]. وبالمثل، على الرغم من أن الجماعات كانت عابرة للقطاعات من حيث المبدأ، فقد عملت في الظروف العادية بطريقة لامركزية للغاية، وهذا ما يصحّ على الخصوص في التمييز الأساس بين علماء الصحوة من جهة والأعضاء الآخرين من جهة أخرى، والتي كانت تنشئتهم الاجتماعية تتم بطريقة منفصلة إلى حد كبير. وما عزز هذا الفصلَ الانقسامُ السائد في النظامين المدرسي والجامعي السعودي بين المؤسسات الدِّينية والمؤسسات غير الدينية.

زد على ذلك، أنه على الرغم من وجود أسس واضحة للثقافة الصحوية، كانت تُستقبل داخل الحركة بطرائق مختلفة، وبالنظر إلى الاختلاف بين خلفيات وتصورات مشايخ الصحوة وخلفيات وتصورات مثقفيها (هنا بالمعنى العام أي خريجي الدراسات غير الدينية)، لم ينظر الفريقان إلى التزامهما بطريقة متطابقة تماماً. ذلك أن الرسالة الصحوية بالنسبة إلى المثقفين، كما النزعة الإسلامية الحركية في العالم العربي، تميل إلى تحدّي سلطة العلماء بشكل مبطّن. فرجال الدِّين لم يكن لهم

---

(٢٠٤) Olivier Roy, «Les Nouveaux intellectuels islamistes: Essai d'approche philosophique,» dans:: Gilles Kepel and Yann Richard, eds., *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain* (Paris: Seuil, 1990), p. 267.

(٢٠٥) Gilles Kepel, «Intellectuels et militants de l'islam contemporain,» dans: Ibid., p. 19.

(٢٠٦) Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie* (Paris: Minuit, 2002), p. 114.

مكان كبير في أعمال سيد قطب الذي رأى «أنهم لا يفهمون الروح الحقيقية للقرآن»[٢٠٧]. لكن العلماء في نظر المشايخ، سواء أكانوا ينتمون إلى الصحوة أم لا، لا يزالون يعتبرون أنفسهم «ورثة الأنبياء». كما كان علوّ شأن العلماء موضوعاً متكرراً في مؤلفات العلماء الصحويين[٢٠٨]. وهذا في حدّ ذاته ربما يشير إلى إحساسهم بالحاجة إلى تبرير سلطتهم في عيون عموم الصحويين. وهذا يرقى إلى مستوى المفارقة: فعلى الرغم من أن الصحوة شكلت مبدأً كامناً لتوحيد المجتمع، فقد كان على فاعليها الإذعان للقواعد المجالية. حتى إن صعود نجم الصحوة في هذه الحالة قوّى طابع المجالات الفئوي بمنح كل فريق أدوات منطقية جديدة لكي يؤكد تفوقه. كما كان يُنظَر إلى الجماعات بطرائق مختلفة، فكانوا في نظر العلماء أشبه بشبكات تقليدية لنقل المعرفة الدِّينية، في ما رأى بعض المثقفين فيها أحد أشكال التنظيم السياسي الجنيني.

لذلك عجزت الصحوة في الظروف العادية عن الفكاك من منطق التقطيع على الرغم من تمثيلها مبدأً غير مسبوق لوحدة الفضاء الاجتماعي. وسرعان ما أضيف إلى هذه المشكلات الجوهرية تهديدٌ خطير؛ ففي حين أنها ادعت احتكار النشاط الإسلامي، سرعان ما أصبح موقع الصحوة عرضة لتهديد جهات فاعلة جديدة نشأت على أطرافها.

---

(٢٠٧) Ahmad S. Moussalli, *Moderate and Radical Islamic Fundamentalism: The Quest for Modernity, Legitimacy, and the Islamic State* (Gainesville: University Press of Florida, 1999), p. 32.

(٢٠٨) للاطلاع على مثال نموذجي، انظر: ناصر بن سليمان العمَر، **لحوم العلماء مسمومة** (الرياض: دار الوطن للنشر، ١٩٩١).

الفصل الثالث

مقاومة نفوذ الصحوة

نمت من داخل المجال الديني جيوب مقاومة حقيقيّة لهيمنة الصحوة التي أصبحت بارزةً بصورة متزايدة على بعض مؤسّسات المجتمع المركزيّة. وهكذا، باسم الدفاع عن وهّابيّة متجدّدة ومنقّاة من تأثير الإخوان المسلمين، شنّ بعض تلاميذ الشيخ محمد ناصر الدين الألباني الملتفّين داخل تيّار يدعى أهل الحديث هجوماً مضاداً سرعان ما أخذ شكل تحدّ عنيف للسلطة السعوديّة مع دخول جهيمان العتيبي إلى الساحة. وفي الوقت نفسه، فتح آخر ممثّلي المدرسة الوهّابيّة الإقصائيّة الذين ما زالوا ينشطون داخل الأراضي السعوديّة، مثل إخوان بُرَيْدة وبعض الشيوخ المنعزلين في الرياض، جبهةً ثانيةً في مواجهة الصعود القوي للصحوة. أخيراً، شهدت الثمانينيات بمناسبة الجهاد الأفغاني ظهور صنف جديد من الإسلاميّين: الجهاديّين الذين كانوا هم أيضاً في قطيعة مع الصحوة.

أولاً: الثورة الألبانيّة[1]

ولد محمد ناصر الدين (المعروف بناصر الدين) الألباني سنة ١٩١٤ في ألبانيا من أب ينتمي إلى شيوخ الحنفية. وفي سنة ١٩٢٣، غداة قيام نظام علماني عقب الاستقلال المتحقّق على حساب الإمبراطوريّة

---

(١) نشر جزء من المعلومات المعروضة هنا والمتعلّقة بالألباني سابقاً في: Stéphane Lacroix, «L'Apport de Muhammad Nasir al-Din al-Albani au salafisme contemporain,» dans: Bernard Rougier, dir., *Qu'est-ce le salafisme?* (Paris: PUF, 2008), pp. 45-64.

العثمانيّة، قرّرت العائلة مغادرة البلاد لتستقرّ بدمشق في سورية.

تعلّم الشابّ ناصر الدين العربيّة في البداية، ثمّ مهنة ساعاتي، فيما لقّنه أبوه مبادئ الدين وفق المذهب الفقهي الحنفي. كان بإمكان تكوينه أن يتوقّف هناك لو لم يُظهِرْ منذ مراهقته شغفاً جامحاً بالمطالعة. وهكذا استغلّ وقت الفراغ الذي توفّره له مهنته لقضاء ساعات كاملة في المكتبة الظاهريّة، وهي أوّل مكتبة عموميّة في سورية، تأسّست في بداية العشريّة ١٨٨٠ على يدي أحد روّاد المدرسة الإصلاحية في المنطقة، طاهر الجزائري[٢]. بهذا الصنيع أصبح دارساً عصاميّاً حقيقيّاً للإسلام تعلّم بفضل الكتب أكثر ممّا تعلّم بواسطة العلماء[٣]. في سنّ العشرين تأثّر الألباني بالمدرسة الإصلاحية بفضل قراءاته في مجلّة **المنار**، الموجّه الأساس لأفكار هذه المدرسة. وفي الفترة نفسها كان أيضاً يتردّد على مجالس محمد بهجة البيطار تلميذ جمال الدين القاسمي الأب الروحي للمدرسة الإصلاحية في سورية[٤].

كان لهذه التنشئة الإصلاحيّة تأثير مهمٌّ على الشابّ الألباني. فمنها ورث أوّلاً عداءه للصوفيّة وللإسلام الشعبي بشكل أوسع. عُرفت المدرسة الإصلاحية بتوجّهاتها التحديثيّة أساساً، وهي تتميّز أيضاً كما رأينا بالدفاع عن نوع من الأورثوذكسيّة السنّية، غير أنّ العداء للإسلام الشعبي سيأخذ عند الألباني أشكالاً أكثر جذريّةً (وفي الوقت نفسه أكثر تطابقاً مع الموقف الوهّابي) لن يتأخّر في التعبير عنه في مؤلّفه الأوّل[٥] المعنون بـ **تحذير الساجد من اتّخاذ القبور مساجد**[٦].

أخذ الألباني أيضاً عن الإصلاحيين مواقفهم الفقهيّة مع التشدّد فيها: فدعواتهم لرفض التقليد أخذت عنده شكل رفض صريح للمذاهب الفقهيّة

---

(٢) David Commins, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria* (New York: Oxford University Press, 1990), p. 42.

(٣) عبد الله الشمراني، «ثبت مؤلّفات المحدّث الكبير الإمام محمد ناصر الدين الألباني،» ص ١٧، <http://www.dorar.net>.

(٤) إبراهيم العلي، **محمد ناصر الدين الألباني محدّث العصر وناصر السنّة** (دمشق: دار القلعة، ٢٠٠١)، ص ١١ ـ ١٧.

(٥) الشمراني، المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٦) المجذوب، **علماء ومفكّرون عرفتهم** (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٦)، مج ١، ص ٢٩٠.

الأربعة. أمّا في ما يتعلّق بإعادة فتح باب الاجتهاد فإنّ الإصلاحيين ـ وعلى رأسهم رشيد رضا رئيس تحرير **المنار** ـ قد أبرزوا أهمّية إعادة تحقيق الحديث كي يكون هذا الاجتهاد ممكناً، مع رفض اتّخاذه نقطةً مركزيّةً في صلب نظريّتهم(٧). فقد واصل هؤلاء فعلاً منح العقل والرأي دوراً فقهيّاً مهمّاً نسبيّاً، لذلك فإنّ نقدهم للحديث ذاته تضمّن في الآن نفسه نقداً فنّياً للإسناد ونقداً عقليّاً للمتن(٨). ومرّةً أخرى يستلهم الألباني هنا مقاربته من مقاربة شيوخه مع اتّخاذ مسافة: فبالنسبة إليه ـ وهو ينسب نفسه إلى أهل الحديث أعداء أهل الرأي اللدودين في القرون الوسطى ـ ينبغي استبعاد العقل بأيّ ثمن من العمل الفقهي، ومن أجل ذلك وجب وضع الحديث في قلب هذه العملية ـ لاعتماده في استخلاص حكم لا نجد أثراً له في القرآن من دون اللجوء إلى العقل البشري ـ وهذا يقتضي قبل كلّ شيء فرز الروايات الصحيحة من الروايات الخاطئة ضمن مدوَّنة من مئات الآلاف من المرويّات.

وهكذا وجد الألباني نفسه منقاداً إلى أن يجعل من علم الحديث أوّل العلوم الدينيّة، حاجباً بذلك الفقه الذي لم يعد في نظره سوى لازمة لهذا العلم (وهو ما سمّاه فقه الحديث)(٩). غير أنّ فقه الحديث هذا لا بدّ من أن يكون هو أيضاً بمأمن من تدخّلات العقل: كما إنّ نقد المتن لا يمكن أن يكون إلّا شكليّاً، أي لغويّاً أو نحويّاً، والأسانيد وحدها هي التي يمكن أن تكون موضع مراجعة، كما إنّ دراستها هي غالباً التي ستسمح بتحديد صحّة حديث ما، ومن ثَمّ يصبح المبحث الأكثر أهميّةً في فقه الحديث بالنسبة إلى الألباني هو علم الجرح والتعديل الذي يقوّم سيرة الرواة ومن خلالها موثوقيّتهم (لهذا السبب عرف هذا العلم أيضاً باسم «علم الرجال»).

أخيراً، ثمّةَ فارق كبير بين الألباني وشيوخه الإصلاحيين، يتمثّل في توسيعه مجال النقد ليشمل كلّ المدوّنة الموجودة، وهو أمر كان رضا

---

(٧) Daniel Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 40-41.

(٨) المصدر نفسه، ص ١١٣ ـ ١١٧.

(٩) الشمراني، «ثبت مؤلّفات المحدّث الكبير الإمام محمد ناصر الدين الألباني،» ص ١٠٩ - ١١٠.

أكثر تحفّظاً ـ من بين آخرين ـ بشأنه، معتبراً أنّ حديثاً متواتراً موروثاً جيلاً بعد جيل هو فوق كلّ نقد(١٠). وبناءً على ذلك، لم يتردّد الألباني في التصريح بضعف بعض الأحاديث(١١) الواردة في صحيحي البخاري ومسلم.

في بداية السّنة ١٩٥٠، أصبح الألباني مشهوراً في سورية بمعرفته بالحديث الذي يدرّسه ابتداءً من سنة ١٩٥٤ في حلقة أسبوعيّة وبصفة غير رسميّة(١٢). وفي سنة ١٩٦٠، بدأت شهرته تقلق السّلطة التي وضعته تحت المراقبة على الرغم من إحجامه عن اتّخاذ أيّ موقف سياسيّ(١٣)، وهكذا قَبِل بسرور وظيفة مدرّس، وقد مُنِحت له في السّنة الموالية، من الجامعة الإسلاميّة التي تأسّست حديثاً في المدينة. اقتُرح اسمه للتّدريس هناك من قبل الشّيخ عبد العزيز بن باز الذي كان حينئذٍ نائب رئيس الجامعة، كان ابن باز في موقع داخل العالم الوهّابي يسمح له بفهم الألباني والتعاطف معه. فقد كان تلميذ سعد بن عتيق، وهو أحد العلماء السعوديّين القلائل الذين ذهبوا في سنة ١٨٨٠ إلى الهند للتتلمذ على يد شيوخ حركة أهل الحديث الهندية التي تردّدت أصداء دعواتها إلى رفض التّقليد وجعل الحديث في قلب المدوّنة الإسلامية، بضعة عقود قبل المواقف التي دافع عنها الألباني(١٤).

غير إنّ المعركة مع الوهّابيّين التقليديين لم تُكسب بعد؛ ففور وصوله إلى المدينة، أثار حضوره جدلاً قويّاً داخل الأوساط الدينيّة السعوديّة التي ما زال أنصار المدرسة الفقهيّة الحنبليّة يهيمنون عليها بدءاً بالمفتي محمد بن إبراهيم آل الشّيخ. لم يبحث الألباني عن أيّة تسوية، بل دُفع بالاستفزاز إلى حدّ التأكيد بأنّ محمد بن عبد الوهّاب كان سلفيّاً (أي مع انسجام مع السّلف الصّالح) في ما يتعلّق بالعقيدة، ولكنّه لم

---

(١٠) Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought,* p. 41.

(١١) يقال عن حديث إنّه «ضعيف»، حين تتوفّر مؤشّرات قويّة على أنّ مصدره مشكوك فيه.

(١٢) العلي، **محمد ناصر الدين الألباني محدّث العصر وناصر السنّة**، ص ٣٠.

(١٣) انظر قصّة حياة الألباني على الموقع: <http://www.islamway.com>.

(١٤) حول أهل الحديث، انظر: Barbara Metcalf, *Islamic revival in British India: Deoband, 1860- 1900* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982), pp. 268- 296.

يكن كذلك في ما يخصّ الفقه بما أنّه كان حنبليّاً ولم يكن له ـ فضلاً عن ذلك ـ سوى معرفة تقريبيّة بالحديث، والدّليل على ذلك أنّ إحدى رسائله تتضمّن حديثاً ضعيفاً[١٥].

وَضَعَتْ مهاجمات الألباني على الشّيخ المؤسّس، مثل: دعواته إلى اجتهاد خارج إطار المذاهب الفقهيّة، سلطةَ العلماء الوهابيّين موضعَ التّساؤل بشكل مباشر. والحالة تلك، كان هؤلاء في حيرة من أمرهم، لأنّ الوهابيّة التي أرادوا أن يكونوا حماةً لها تميّزت منذ نشأتها بازدواجيّة شرحناها سابقاً، تتمثّل في التّوق من حيث المبدأ إلى واجب الاجتهاد ـ وهو توق لم يتردّد الألباني في الاعتزاز به ـ ؛ هذا من **ناحية**، ومن **ناحية ثانية** في ممارسة فقهيّة تتموقع في نهاية المطاف ضمن استمرار الحنبليّة. إضافة إلى ذلك، فإنه من الصّعب الطّعن في السّلطة الدينيّة للألباني لأنّ تصوّره للعقيدة وهابيّ لا شائبة فيه. وفي مرّات عديدة أدّت فتاوى أصدرها الألباني إلى فضيحة في المؤسّسة الدينيّة. فقد كلّف المفتي ـ الذي رفض الحطّ من منزلته والردّ على من يراه في ذلك الوقت مجرّد عالم شابّ من الدرجة الثانية ـ أحد مساعديه الرئيسيّين، إسماعيل الأنصاري، بالردّ على الشّيخ السّوري[١٦]. وعلى الرغم من ذلك ازدادت شعبيّة الألباني، وهكذا كان علماء المملكة مضطرّين إلى الانتظار حتّى يرتكب خطأً فادحاً لطرده، وقد توفّرت الفرصة أخيراً حين أذيع أنّ الألباني، إثر إعادة تقويم لصحّة بعض الأحاديث التي قبلتها المدرسة الحنبليّة، دعا في كتاب له بعنوان **حجاب المرأة المسلمة**[١٧] إلى حقّ النّساء في كشف وجوههنّ. لم تستطع الأوساط الدينيّة السعوديّة، بصرف النّظر عن اتّجاهاتها، قبول مثل هذا الموقف المضادّ ليس فقط للتقليد الفقهي الحنبلي الوهّابي، بل، وهذا هو الأهمّ، لكلّ العادات النجدية. استطاع المفتي محمد بن إبراهيم أن يبرّر

---

(١٥) تسجيل صوتي متوفّر على الموقع: <http://www.albrhan.org>

(١٦) عنوان الردّ **الأوّل** «إباحة التحلّي بالذّهب المحلّق للنّساء والردّ على الألباني في تحريمه،» والردّ **الثاني** إجابة على تهم الألباني القائلة بأنّ عبد الوهّاب كان جاهلاً بالحديث وعنوانه «الانتصار لشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهّاب بالردّ على مجانبة الألباني للصّواب».

(١٧) محمد ناصر الدين الألباني، **حجاب المرأة المسلمة**، ط ٨ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٧).

بسهولة عدم تجديد عقد الألباني الذي اضطرّ إلى مغادرة المملكة في ١٩٦٣[١٨]. في شهر أيار/ مايو ١٩٦٧، تمّ إيقاف الألباني في سوريّة قبل أن يطلق سراحه مع كلّ السّجناء السياسيّين في شهر حزيران/ يونيو. وفي السّنة التالية، اقترح عليه ابن باز الذي كان يحميه القدومَ لإدارة قسم الدّراسات العليا بكلّية الشّريعة في مكّة[١٩]، ولكن التحرّك فشل «بسبب معارضة السّلطات»[٢٠]، وهو ما يدلّ على أنّ الجدل حول الألباني ظلّ قويّاً. سُجن هذا الأخير من جديد بعد بضع سنوات في سوريا لمدّة ثمانية أشهر[٢١]، قبل أن يغادر البلد إلى الأردن سنة ١٩٧٩[٢٢]. أمّا المملكة العربيّة السعوديّة فقد ردّت إليه الاعتبار جزئيّاً سنة ١٩٧٥ بتعيينه عضواً في المجلس الأعلى للجامعة الإسلاميّة بالمدينة[٢٣].

إذا كان الألباني قد درّس لفترة قليلة نسبيّاً في السعوديّة ـ إضافة إلى كثرة الدّعوات لحضور النّدوات وقدومه في أثناء الحجّ ـ فإنّ أفكاره تركت هناك أثراً دائماً. فعلى المستوى العامّ، شجّعت هذه الأفكار عودةً واسعة النّطاق للاهتمام بدراسة الحديث ومدى صحّته. وقد طال هذا الاندفاع مجمل تيّارات المجال الدّيني مثلما بيّن أحد الإسلاميّين السّابقين: «أصبح هناك ما يشبه دكتاتوريّة الحديث، حين يذكر شيخ حديثاً في موعظة أو ندوة، كان بإمكان أحد طلبته أن يقطع عليه كلامه في أيّة لحظة ليسأله: هل هذا الحديث صحيح؟ هل أكّد الألباني صحّته؟ لقد زاد الأمر في ارتياب علماء المؤسّسة الدّينيّة بالألباني»[٢٤].

بهذه الطّريقة أيضاً أثر الألباني، بشكل غير مباشر وعلى مضض، في

---

(١٨) حوار مع تلميذ سابق للألباني.

(١٩) العلي، **محمد ناصر الدين الألباني محدّث العصر وناصر السنّة**، ص ٣١.

(٢٠) محمد سرور زين العابدين، «شيخ محدّثي العصر في ذمّة الله،» **السنّة**، العدد ٩٠ (رجب ١٤٢٠هـ/ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٩م).

(٢١) انظر سيرة الألباني على الموقع: <http://www.islamway.com>

(٢٢) Quintan Wiklorowiez, *The Management of Islamic Activism: Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan* (New Work: State University of New Work Press, 2001), p. 120.

(٢٣) العلي، **محمد ناصر الدين الألباني محدّث العصر وناصر السنّة**، ص ٣١.

(٢٤) حوار مع يوسف الدّيني.

الصّحوة التي رأى ممثّلوها في دعواته لتجديد الاجتهاد سبيلاً لشرعنة مواقف سياسيّة مخالفة للخطّ الرّسمي. ويبقى أنّ الألباني مثّل دائماً موقعاً ثانويّاً نسبيّاً في المدوّنة الصحويّة، والسّبب هو أنّ الذين جعلوا منه مرجعاً مطلقاً هم الأعداء اللّدودون للصّحوة.

ثانياً: من الألباني إلى أهل الحديث

اتّخذ هؤلاء الذين أعلنوا أنفسهم تلاميذ الألباني اسم أهل الحديث في إشارة إلى المدرسة القديمة التي أعلن هو نفسه انتماءه إليها، وسوف يُشار إليها هكذا في ما بعد. ومن خلال الاعتماد على مواقف الألباني في سعي إلى اكتساب المشروعية، يؤكّد هؤلاء قطيعةً مزدوجةً إزاء المؤسّسة الدينيّة التقليديّة الوهابيّة وإزاء الصّحوة في الآن نفسه.

مثلما رأينا سابقاً، لم يتردّد الألباني في التّشهير بتمسّك الوهابيّين بالمدرسة الحنبلية، ليضع نفسه بذلك في موقع الداعي إلى وهابيّة مجدّدة ومنقّاة من العناصر المناقضة لعقيدة السّلف الصّالح. باستعادة هذه الأفكار، فإنّ أهل الحديث لا يشككون في روح الوهابيّة التي يدّعون الدّفاع عنها، بل في شرعيّة المؤسّسة التي جُعلت حارسةً لها، إلّا أنّه لا بدّ من أن نسجّل بأنّ هذا التّساؤل المنهجيّ عن الوهابيّة لا يعني بالضّرورة نقداً لاشتراطاته داخل الفضاء الاجتماعي ـ منع التّصوير الفوتوغرافي والموسيقى والتّبغ أيضاً ـ التي يشاطرها أهل الحديث عموماً. واعتراض الألباني على إجباريّة ارتداء النّقاب لا يجب أن يدفعنا إلى الاعتقاد بأنّ أهل الحديث أكثر ليبراليّةً في الفضاء الاجتماعي من الوهابيّين.

يعترض أهل الحديث على حركة الصّحوة المنافسة لهم ـ المجال الدّيني السّعودي ـ والتي أخذت تحقّق نجاحاً انطلاقاً من السبعينيات، أكثر من اعتراضهم على المؤسّسة الدينيّة الوهابيّة التي ظلّت العلاقات معها ودّيةً على الرغم من كلّ شيء بفضل حضور ابن باز. ومثلما فعلوا مع المؤسسة الدينية يبرّرون هذا الاعتراض بالعودة إلى مواقف الألباني إزاء الإخوان المسلمين خصوصاً ـ الذين خلط أهل الحديث بينهم وبين الصّحوة ـ وإزاء النّشاط السّياسي.

ومع بداية سنة ١٩٦٦، وفي اللّحظة التي ودّع فيها مجمل الفاعلين الإسلاميّين بكلّ اتّجاهاتهم - بما في ذلك المؤسّسة الدينيّة الوهابية بأكملها وعلى رأسها ابن باز - روحَ الشّهيد سيّد قطب الذي أُعدم بأمر من عبد الناصر، كان الألباني من الشّيوخ القلائل فعلاً الذين غامروا بالنّقد جهراً. يتعلّق هذا النّقد إذاً بمفهوم العقيدة لدى قطب مثلما يعرضها في تفسيره للقرآن: **في ظلال القرآن.** يعتقد الألباني أنّه اكتشف في هذا الكتاب علامات عن عقيدة وحدة الوجود البغيضة[٢٥]، التي حدّدها قبل ذلك بقرون الشيخ الصّوفي الأندلسي ابن عربي (١١٦٥ - ١٢٤٠)[٢٦]. وفي مجال آخر هاجم الألباني حسن البنّا مشهّراً «بمواقفه المتناقضة مع السنّة» ومشدّداً على أنّ البنّا ليس «عالماً»[٢٧].

ترتبط هذه المهاجمات مباشرةً بالمأخذ الرّئيس الآخر الذي يوجّهه الألباني إلى الإخوان (وهي مؤاخذة تمتدّ إلى منافسيهم من الصّحوة)، ومَفاده أنّ هؤلاء أكثر اهتماماً بالسّياسة منهم بالعلم والعقيدة، ولكنّه يرى بأنّه يتعيّن قلب سلّم الأولويّات. وهكذا لم يتردّد في النّطق بهذه الجملة التي أصبحت شهيرة: «في الظّروف الحاليّة، من السّياسة ترك السّياسة»[٢٨]. في الوقت نفسه، ومثلما شرح خلال محاضرة ألقاها سنة ١٩٧٧، قال في إشارة مباشرة إلى الإخوان المسلمين: «إن المسلمين متفقون على ضرورة إقامة الدولة الإسلاميّة بيد أنهم يختلفون على الطّريقة التي تحقق هذه الغاية، [بالنّسبة إلي] فإنّ التزامهم بالتّوحيد هو الذي يزيل أسباب الخلاف فيمضون إلى هدفهم صفّاً واحداً»[٢٩]. ضمن هذا الإطار، طوّر نظريّته حول الدّعوة التي سمّاها التّصفية والتّربية وعرض لها على النّحو التّالي: «أعني بالتّصفية تنقية الإسلام من كلّ دخيل وشائب، والسبيل إلى ذلك أوّلاً تصفية السنّة مما داخلها من موضوع وضعيف، ثمّ تفسير القرآن على ضوء هذه السنّة الصحيحة، وما

(٢٥) ترتكز عقيدة «وحدة الوجود» على الإيمان بأنّ الله وخلقه شيء واحد.

(٢٦) محمد ناصر الدّين الألباني، «مفاهيم يجب أن تصحّح،» شريط صوتي.

(٢٧) تسجيل صوتي متوفّر على الموقع: <http://www.albrhan.org>

(٢٨) حوار مع تلاميذ الألباني.

(٢٩) المجذوب، **علماء ومفكّرون عرفتهم،** مج ١، ص ٣٠٢.

كان عليه السّلف الصّالح من تصوّرات ومفهومات». أمّا في ما يخصّ التّربية فهي تتمثّل في «تنشئة الجيل على العقيدة الإسلاميّة الصّحيحة المستمدّة من القرآن والسنّة». اتّضح هذا الفارق الجذري بين هذه المقاربة ـ التي تفضّل العقيدة على السّياسة والفرد على الدّولة ـ وبين تلك التي ينادي بها الإخوان المسلمون، اتضح هذا الفارق بشكل مدهش في فتوى الألباني الشهيرة التي تضمّن نصّها دعوة الفلسطينيّين إلى مغادرة الأراضي المحتلّة في غزّة والضفّة الغربيّة لأنّهم لم يعودوا قادرين، حسب الألباني، على ممارسة دينهم بشكل صحيح ولأنّه إذا كان لنا أن نختار بين العقيدة والأرض فإنّ العقيدة هي التي تغلب(٣٠).

سوف يرفع أهل الحديث مواقف الألباني هذه إلى نموذج أيديولوجي حقيقيّ، وإلى نظام محاججة آلي ضدّ الإخوان المسلمين وبالتّالي ضدّ الصّحوة. ففي الوقت الذي كان فيه الإخوان في أوج نفوذهم، أدّت مهاجمات الألباني، التي تبنّاها تلاميذه من بعده، إلى ردود فعل قاسية. تُرجمت هذه الرّدود الأخيرة خلال السّبعينيات بـ «مقاطعة [قرّرها الإخوان] لدروس [الألباني] ولكلّ ما له صلة «بدعوته». وأدّت أيضاً إلى صدور مقالاتٍ عديدة تنتقد الألباني في مجلّة المجتمع(٣١) التّابعة إلى الإخوان. ومع بداية الثّمانينيات لم يعد هذا الوضع محتملاً لمن كان في طريقه إلى أن يكون إحدى السّلطات الدينيّة الأكثر احتراماً في العالم الإسلامي. ثمّ إنّه لمّا بدا واضحاً أنّه فوجئ بالآثار المدمّرة لتصريحاته وخشي فعلاً أن يفقد الصّلة بمجمل المجال الدّيني الإسلامي سعى بنفسه إلى تلطيف كلامه بالتّصريح مثلاً في موضوع سيّد قطب: «نعم، يجب الردّ على [قطب] ولكن مع ضبط النّفس ومن دون حماسة... نعم يجب الردّ عليه، هذا واجب... [...]. ولكنّ هذا لا يعني أنّ علينا أن نظهر له العداء وأن ننسى بأنّ له بعض الفضائل. المهمّ أنّه مسلم وكاتب مسلم ـ حسب فهمه الخاصّ للإسلام [...] ـ وأنّه قُتِل بسبب الدّعوة، وأن من قتلوه أعداء الله»(٣٢) لكنّ ذلك

---

(٣٠) حول هذه الفتوى، انظر مثلاً: Wiklorowiez, *The Management of Islamic Activism: Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan*, p. 169, n. 76.

(٣١) الألباني، «مفاهيم يجب أن تصحّح،» شريط صوتي.

(٣٢) تسجيل صوتي متوفّر على الموقع: <http://www.islamgold.com>.

لم يُجْدِ نفعاً. لقد حاول الألباني جاهداً أن يظهر وجهاً أكثر توافقاً في وقت رفعه فيه أتباعه، عن كره منه إلى حدّ مّا، إلى سلطة عُليا لتيار أهل الحديث.

طوّر أهل الحديث عدداً من الممارسات جعلتهم متميّزين في الفضاء الاجتماعي. وقد ارتكزت أغلب هذه الممارسات على فتاوى للألباني مناقضة للإجماع الحنبلي الوهّابي. ففي ما يخصّ الصّلاة مثلاً، ينزع أهل الحديث إلى اتّباع أوامر الألباني المجمّعة في كتاب صغير ـ أحدث ضجّةً كبرى في أثناء صدوره ـ بعنوان: **صفات صلاة النبيّ (ﷺ) من التّكبير إلى التّسليم كأنّك تراها**[٣٣].

يدافع الألباني في كتاباته عن ذكر: «وبركاته» بعد النّطق بـ: السّلام عليكم ورحمة الله في التسليم بعد الصلاة وعن السّماح بارتداء الحذاء عند الصلاة داخل المسجد، بين أمثلة أخرى. ثمّ إنّ وضع اليدين في هذه الصّلاة يختلف عن الوضع الذي كان معتمداً منذ قرون في الفقه الحنبلي الوهّابي. إنّ الطّابع الجليّ لهذه الفوارق في مستوى الشّعائر هو الذي يفسّر لماذا أثار ظهور أهل الحديث نزاعات وخصومات في مساجد المدينة ومدن أخرى تمركز فيها التيّار، وحثّ أنصاره على التجمّع في المساجد التي يسيطر عليها، لا تحتوي هذه المساجد على محراب لأنّ أهل الحديث يعدّونها بدعة[٣٤].

وفي ما يخصّ لباسهم، يصرّ أهل الحديث، شأنهم في ذلك شأن الصحويّين ولكن بتصلّب أكثر، على تجنب لبس العقال، أمّا «الثوب» فإنّهم يشترطون خفضه إلى مستوى «أربعة أصابع تحت الرّكبة» للتّمايز أساساً عن الصحويّين الذين يقتصرون على رفعه إلى الكاحل، بل إن بعض أهل الحديث يبالغون في دفع التشبّه بالنبي (ﷺ) إلى حدّ إطالة شعر رؤوسهم، متميّزين ـ هنا أيضاً ـ عن الصحويين، الذين يعتبرون أن مصلحة حركتهم تقتضي الاعتناء بمظهرهم البدني.

كانت الستّينيات هي الفترة التي بدأ فيها هذا التيّار يتشكّل في الجامعة

---

(٣٣) محمد ناصر الدّين الألباني، **صفات صلاة النبيّ (ﷺ) من التّكبير إلى التّسليم كأنّك تراها**، ط ١٤ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٧).

(٣٤) مقابلة مع ناصر الحُزيْمي.

الإسلاميّة بالمدينة، وبالخصوص في دار الحديث، وهو معهد ديني مرتبط بالجامعة. ويظهر تاريخ هذا المعهد بشكل ممتاز الطّريقة التي مهّد من خلالها تأثير أهل الحديث الهنود لنشأة أهل الحديث، فقد تأسّس هذا المعهد فعلاً سنة ١٩٣١ على يد شيخ من أهل الحديث مقيم في المدينة وهو أحمد بن محمد الدهلوي[٣٥]، الذي كان حريصاً على تشجيع دراسة الحديث في الحجاز ونشر أفكار حركته هناك. وفي سنة ١٩٦٤، وقع ربط هذا المعهد بالجامعة الإسلاميّة في المدينة حيث أدّى عمليّاً دور قسم الحديث إلى أن أنشئ هذا القسم رسميّاً سنة ١٩٧٦. وكان الألباني كثير التردد عليها خلال سنوات ١٩٦٠ لتقديم النّدوات، وكان بعض تلاميذه مثل علي المزروع يدرّسون هناك. ومع الصّعود القويّ لأهل الحديث، كانت النزاعات حاميةً بين أتباع الألباني الذين يُنظر إليهم على أنّهم «ثوّروا» الحديث، وبين المدافعين عن تصوّر تقليديّ لدراسة الأحاديث النبويّة، على غرار مدير المعهد، عمر فلاته. وبشكل سريع، وصل تأثير الألباني إلى المكان الرّئيس الآخر الذي يدرّس فيه الحديث في الحجاز وهو معهد دار الحديث الخيريّة في مكّة الذي تأسّس سنة ١٩٣٣ على يد شيخ مصري عضو في أنصار السنّة المحمديّة وهو عبد الظّاهر أبو السّمح[٣٦]. أخيراً، ظهرت في الرّياض وبريدة مجموعات صغيرة على علاقة بأهل الحديث وملتفّة في العادة حول قائد، هو إمام المسجد في أغلب الأحيان[٣٧].

غير أنّ اندفاع حركة أهل الحديث اصطدم سريعاً بعائق كبير: فعلى الرغم من حضورها المتزايد في معاهد الحديث في مكّة ثمّ المدينة لم يسيطروا في أيّة لحظة على هذه المؤسّسات التي ظلّت بين يدي محدّثين تقليديّين. وخلافاً للإخوان الأجانب وأتباعهم الصحويّين الذين يهيمنون على النّظام التّربوي، لاحظ أهل الحديث، إذاً، بأنّ رسالتهم تفتقر إلى الهياكل الضروريّة لنشرها على نطاق واسع. وللإفلات من هذا الواقع وجعل حركتهم أكثر نجاعة قرّر أعضاء في تيّار أهل الحديث إنشاء حركة باسم الجماعة السلفيّة المحتسبة. وبانتظامهم بهذا الشّكل كانوا يأملون

---

(٣٥) **دليل الجامعة الإسلامية، ١٣٩٦ ـ ١٣٩٧**، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.

(٣٦) «رؤساء الجماعة منذ إنشائها،» <http://www.elsonna.com>.

(٣٧) حوار مع ناصر الحزيمي وشيخ لم يذكر اسمه في بريدة.

السّير على منوال حركة التّبليغ (التي انتمى إليها بعض منهم في السابق)[٣٨] النّاشطة كثيراً على أرض الدّعوة في السعوديّة خلال تلك الفترة، والتي تشكّل إضافة إلى الصّحوة النّاشئة أحد خصومها الرئيسيين.

ثالثاً: حالة الجماعة السلفيّة المحتسبة[٣٩]

تُرجم ظهور تيّار أهل الحديث في المدينة المنورة بتزايد أنشطة «الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر» فيها بشكل لافت. وفي الواقع، كان أتباع الألباني من الشباب يرون أنّ من واجبهم الحدّ من تقصير هيئات المطاوعة المسؤولة نظريّاً عن تحقيق هذا المبدأ الإسلامي، وأظهروا حماساً خاصّاً بالهجوم على الملصقات التي تصوّر كائنات بشريّة والتي لا يتردّدون في تمزيقها. ومن هذه العمليّات المدوّية برزت صدامات متكرّرة مع الجيران الذين لم يكونوا قد تعوّدوا كثيراً على من يذكّرهم بواجبهم بتلك الطّريقة[٤٠].

وفي سنة ١٩٦٥، قامت السّلطات بالردّ بقسوة على هذه الممارسات: فقد تمّ إيقاف مجموعة صغيرة من أهل الحديث هاجمت محلاً لعرض الملابس النسويّة بتهمة الاعتداء على الملكيّة الخاصّة. كما وقع طرد طالبين أجنبيّين شاركا في العمليّة من المملكة، وهما المصريّ عبد الرّحمن عبد الخالق والأردني عمر الأشقر اللّذان كانا يدرسان في الجامعة الإسلاميّة بالمدينة. وقد أصبحا شهيرين في فترة لاحقة: أسّس عبد الخالق في الكويت أهمّ حركة سلفيّة في الإمارة وهي جمعيّة إحياء التّراث الإسلامي بينما أصبح الأشقر أحد المنظّرين الأكثر بروزاً في الجناح السّلفي للإخوان المسلمين في الأردن[٤١].

أقنع هذا الحادث، أخيراً، بعضاً من جماعة أهل الحديث بضرورة

---

(٣٨) مقابلة مع ناصر الحزيمي.

(٣٩) جزء مهمّ من العناصر المعروضة هنا مأخوذة من: Thomas Hegghammer and Stéphane Lacroix, «Rejectionist Islamism in Saudi Arabia: The Story of the Juhayman al-'Utaybi Revisited,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 39, no. 1 (February 2007), pp. 103-122.

(٤٠) حوار مع ناصر الحزيمي.

(٤١) المصدر نفسه.

توفير إطار لعملهم، على علاقة بالمؤسّسة الدينيّة الرسميّة، لأنّها هي الوحيدة القادرة على حمايتهم من هذا النّوع من المضايقات. وهكذا قرّر ستّة منهم ـ وكان جهيمان العتيبي من بينهم ـ تأسيس الجماعة السلفيّة، فقاموا بزيارة نائب رئيس الجامعة الإسلاميّة في المدينة، الشّيخ عبد العزيز بن باز، وقد أشرنا إلى قربه من الألباني، لإبلاغه بمشروعهم وعرض منصب مرشد الجماعة عليه. قبل ابن باز ـ وكان قد تقمّص في ما بعد الدور «الأبوي» ـ مقترحهم وأشار عليهم بإضافة صفة المحتسبة إلى اسم الجماعة، وقد قبلوا ذلك. وربّما يعود سبب هذا الإلحاح من ابن باز إلى النّقاش المحتدم حول العمل الجماعي من منظور المعايير الوهّابيّة، ومثلما رأينا في حالة الجماعات الإسلامية، يرى بعض الوهابيين أنّ إنشاء جماعات أو أحزاب يسهم فعلاً في تفتيت الجماعة ويصبح مصدراً محتملاً للفتنة. إنّ إضافة صفة «المحتسبة» يربط الجماعة النّاشئة بجماعات المطاوعة المسمّاة تدقيقاً: هيئة الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، التي يُعدّ وجودها مقبولاً على أساس توافقي من قبل العلماء الوهّابيين. قام ابن باز بتعيين نائب مرشد مكلّف بشّؤون الجماعة اليوميّة في شخص أبي بكر الجزائري، وهو من أصل جزائري وكان مدرّساً في دار الحديث، ثمّ في الجامعة الإسلاميّة في المدينة منذ الخمسينيات، ثمّ عيّن مجلس إدارة من خمسة أفراد على رأس الجماعة السلفيّة المحتسبة يتكوّن من الجزائري وأربعة أعضاء مؤسّسين. وهكذا بدأت الجماعة السلفيّة تتشكّل وسمّى الأعضاء بعضهم «الإخوان».

لئن كانت الجماعة قد وُجدت منذ أواسط الستّينيات، فإنّه يبدو أنّها لم تعرف توسّعاً سريعاً إلّا في بداية السّبعينيات. في هذه الفترة ركّزت الجماعة مقرّها العامّ في المدينة، في مبنى من طابقين بُني لهذا الغرض في حيّ شعبيّ يُسَمَّى الحَرَّة الشرقيّة. سُمّي هذا المكان الذي كان يديره طالب يمنيّ من الجامعة الإسلاميّة في المدينة، يدعى أحمد المعلّم، «بيت الإخوان»، هناك كانت تنتظم الدّروس اليوميّة في علم الحديث والمحاضرات الأسبوعيّة المخصّصة لأعضاء الجماعة[٤٢]. كان من بين

---

(٤٢) المصدر نفسه.

المدرّسين علماء منتمون رسمياً إلى الجماعة ـ خصوصاً أبو بكر الجزائري وعلي المزروعي ومقبل الوادعي ـ إضافة إلى شيوخ قريبين من الجماعة، مثل: الباكستاني بديع الدّين السّندي الذي ينتمي إلى حركة أهل الحديث الهندية أو المصري سعد ندى، العضو في أنصار السنّة المحمديّة[٤٣]. وحسب بعض الشّهادات قد يكون الألباني ألقى بعض المحاضرات أيضاً في أثناء الحجّ بمناسبة وجوده في المملكة[٤٤]. ويحتوي بيت الإخوان أيضاً على مسجد صغير بلا محراب حيث يستطيع أعضاء الجماعة ممارسة الشّعائر التي حدّدها الشّيخ السوري.

بمرور الوقت، اتّسعت الحركة وأصبح هيكلها التنظيميّ معقّداً. فمن ناحية، ظهرت «بيوت إخوان» أخرى، تأسّست على منوال بيت المدينة في المدن الرئيسة للمملكة: في سنة ١٩٧٦، كان للحركة فروع في مكّة والرّياض وجدّة والطّائف وحائل والدمّام وبريدة[٤٥]. وكان على رأس كلّ فرع أمير، وفي المدينة نفسها، بلغ اتّساع الجماعة حدّاً دفع إلى بناء بيوت أخرى لإيواء الأعضاء الجدد. وحسب ناصر الحزيمي، وصل الأمر إلى حدّ السّيطرة على أحياء بأكملها حيث لم يعد يوجد فيها أيّ شخص يبيع أو يدخّن السّجائر. ومن ناحية أخرى، فتحت أقسام عديدة في المقرّ المركزي في المدينة تقاسمت المهامّ: فقد كُلّف القسم الأوّل ـ الذي كان جهيمان العتيبي على رأسه لفترة مّا ـ بترتيب زيارات الأعضاء إلى مختلف فروع الجماعة، وتكفّل القسم الثاني باستقبال الضّيوف والثالث، أخيراً، بتنظيم رحلات الدعاة «المسافرون الجوّالون» الذين يزورون الأرياف لنشر رسالة الجماعة وتجنيد أعضاء جدد[٤٦]. وأخيراً كانت هناك امتدادات للجماعة في بلدان خليجيّة أخرى خصوصاً

---

(٤٣) فهد القحطاني، «زلزال جهيمان في مكّة،» <http://www.alaharamain.net>، ص ٢٥. فهد القحطاني، اسم حركي يستعمله حمزة الحسن، وهو ناشط شيعي منفيّ إلى لندن وعضو سابق في منظّمة الثّورة الإسلاميّة في الجزيرة العربيّة (انظر الفصل السادس حول هذه المنظّمة). لتأليف هذا الكتاب قال الحسن إنّه اعتمد على شهادتين لأشخاص قريبين من جهيمان العتيبي تمكّن من الالتقاء بهم (حوار مع حمزة الحسن).

(٤٤) حوار مع إسلامي رفض الكشف عن اسمه.

(٤٥) حوار مع ناصر الحزيمي.

(٤٦) القحطاني، «زلزال جهيمان في مكّة،» ص ٢٤.

الكويت حيث تملك الجماعة السلفيّة المحتسبة كثيراً من الأتباع[٤٧].

أجّج بروز الجماعة السلفيّة المحتسبة المتنامي في المدينة وفي أماكن أخرى في منتصف السّبعينيات توتّرات مع العلماء الوهابيّين والمحدثين التقليديين في الوقت نفسه. ينبغي القول بأنّ أعضاء الجماعة السلفيّة المحتسبة تبنّوا أغلب الممارسات التي حدّدها الألباني وأضافوا إليها بعض الفتاوى من عندهم وحصلوا عليها بالطّرق نفسها. أمّا بالنّسبة إلى العلماء الذين يهيمنون على المجال الدّيني السّعودي فإنّ هذا التحدّي غير المسبوق لسلطتهم ما كان ليظلّ من دون عقاب.

كان القادح في تجديد تلك التوتّرات حسب الحزيمي، هو فتوى علي المزروعي سنة ١٩٧٦ التي أباح فيها للمسلم بأن يواصل الأكل بعد أذان صلاة الفجر في رمضان، بعلّة أنّ هذا الأذان الأول لصلاة الفجر لا يعني غير دخول وقت الصّلاة ولا يؤشر لطلوع الشّمس. أثار هذا الرّأي المناقض للفقه الحنبلي الوهابي حنق العلماء الوهابيين الذين نجحوا في منع المزروع من التّدريس في حرم مسجد الرّسول (ﷺ) في المدينة[٤٨]. وفي الفترة نفسها استدعي مقبل الوادعي من قبل اثنين من السّلطات الدّينيّة العليا في المدينة، وهما: عطيّة سليم، قاضي بمحكمة المدينة، وعمر فلاتة الذي أصبح نائب أمين الجامعة الإسلاميّة العامّ في المدينة، وقد استنطقاه حول اثنتي عشرة ممارسة دينيّة للجماعة اعتبراها إشكاليّة. بلغ الأمر نقطة اللّاعودة آخر صيف ١٩٧٧ حين انتقل فريق صغير من العلماء يقوده أبو بكر الجزائري (الذي انضمّ إلى موقف العلماء الوهابيّين) والشيخ محمد السبيل، وهو أحد أئمّة المسجد الحرام في مكّة، إلى بيت الإخوان في المدينة لإقناعهم بالتخلّي عمّا ابتدعوه في الدّين. انعقد اجتماع فوق سطح البيت أدّى إلى مواجهة لفظيّة عنيفة بشكل خاصّ بين جهيمان العتيبي الذي فرض نفسه بفضل شخصيّته الكاريزميّة منذ بضع سنوات بوصفه قائد الجماعة السلفيّة المحتسبة الحقيقيّ، وبين الجزائري نائب المرشد[٤٩].

---

(٤٧) حوار مع خالد سلطان ووليد الطبطبائي. ولمزيد من الدقّة ينصح بالعودة إلى:
Hegghammer and Lacroix, «Rejectionist Islamism in Saudi Arabia: The Story of the Juhayman al-'Utaybi Revisited,» pp. 111 and 113.

(٤٨) حوار مع ناصر الحزيمي.

أفضت هذه المناظرة إلى انقسام حادٍّ داخل الجماعة وانضم أغلب الأعضاء ـ وخاصّة الأصغر سنّاً ـ إلى الخطّ الرّافض لكلّ تنازل يدعو إليه جهيمان. ولمّا حُرِموا من مقرّهم استقرّ الإخوان في بيت جهيمان، وحين علمت فروع الجماعة السلفيّة المحتسبة الأخرى بخبر الانشقاق، أعلنت بدورها انضمامها إلى هذا الأخير[٥٠].

مثّل هذا الانقسام، بدايةً، تطوّراً مهمّاً في صلب ما تبقّى من الجماعة السلفيّة المحتسبة. فمنذ نشأتها، تشكّلت الجماعة بشكل رئيس على أساس أنّها حركة ورِعَة، وفيّة للخطّ الذي رسمه الألباني. وقد اهتمّت قبل كلّ شيء بالفرد والعقيدة، متجاهلةً الدّولة والسّياسة، غير أنّه يبدو أنّ جهيمان العتيبي كان منذ صغر سنّه يحمل موقفاً قاطعاً حول مسألة شرعيّة الدّولة. ولد جهيمان في النّصف الأوّل من الثلاثينيات في هجرة ساجِر حيث استقرّ أفراد قبيلة عتيبة وانضمّوا إلى جيش الإخوان في فترة غزوات الملك عبد العزيز. قاتل أبوه إلى جانب سلطان بن بجاد، أحد قادة التمرّد الأسطوريّين الذي أعلنه هؤلاء الإخوان الأوائل على براغماتيّة حاكم سعوديّ مستعدّ لتأبيد قواعد الواقعيّة السياسيّة لتحويل إمارته إلى دولة عصرية. في ساجِر، كبر جهيمان وقد هزّته روايات المعارك المجيدة التي كسبها أجداده وخيانة الملك المؤسّس للدّولة السعوديّة الثّالثة لهم. وهكذا أحسّ بأنّه وريث ذاكرة الإخوان الأوائل الذين تمسّك بالدّفاع عنهم بقوّة سواء في نقاشاته مع الأعضاء الآخرين للجماعة السلفيّة المحتسبة[٥١] أو في كتاباته: «إنّنا نودّ تطهير إخوتنا الذين خاضوا الجهاد باسم الله مخلصين له، من كلّ الشّوائب. في حين أنّ هذه الدّولة وعلماءها الشرّيرين صوّروهم على أنّهم خوارج، حتّى إنّه يوجد اليوم أناس التبس عليهم الأمر لدرجة أنّهم لا يطلبون من الله أصلاً أن يمدّهم برحمته»، هكذا صرّح في إحدى رسائله[٥٢]، لقد

---

(٤٩) مقبل الوادعي، **المخرج من الفتنة** (القاهرة: دار الحرمين، [د. ت.])، ص ١٤٠.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٤٠ ـ ١٤١، وحوار مع ناصر الحزيمي.

(٥١) حوار مع ناصر الحزيمي.

(٥٢) رفعت سيّد أحمد، **رسائل جهيمان العتيبي، قائد المقتحمين للمسجد الحرام بمكّة** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٤)، ص ٨٤.

كيّف هذا التّماثل مع الإخوان الأوائل وعيه السّياسي وجعل منه معارضاً شرساً لنظام آل سعود.

وهكذا تُرجم بروزه القويّ في صلب الجماعة السلفيّة المحتسبة ببداية تسييس للحركة. على الرغم من ذلك، وفي سنة ١٩٧٧، لم تكن الجماعة تمثّل بأيّ شكل من الأشكال قوّةً معارضةً للدّولة السعوديّة. وبالمقابل، وفّرت انتقادات جهيمان للنّظام السّياسي، وخصوصاً مسألة «الفوائض»[٥٣] المعمول بها في البنوك السعوديّة والمصنّفة ربا وبالتّالي فهي محرّمة بالنّصوص الدينيّة، وفّرت للعلماء المعارضين للجماعة السلفيّة المحتسبة ـ أي علماء المؤسّسة الرسميّة، بدرجة أولى، ولكن أيضاً أعضاء الصّحوة ـ ذريعةً مثاليّة لإلزام السّلطات بالتحرّك ضدّ منافس يزداد إزعاجاً في المجال الدّيني[٥٤]. يتّفق الحزيمي والوادعي على القول بأنّ الجماعة اتّهمت ظلماً بامتلاك أسلحة والتّحضير إلى التمرد. تعرّضت الجماعة السلفية المحتسبة في كانون الأول/ديسمبر ١٩٧٧ لموجة أولى من الإيقافات شملت حوالى ١٥٠ شخصاً كان من بينهم الشخصيّات الرئيسة التي ظلّت قريبة من الحركة، وخصوصاً علي المزروعي ومقبل الوادعي، والمهدي اللاحق محمد القحطاني وبديع الدّين السّندي[٥٥]، وأطلق سراحهم بعد شهر تقريباً[٥٦] بعد أن اتّضح أنّه لم يتمّ الإعداد لأيّ عمل عنيف، وبفضل وساطة بعض علماء المؤسّسة الدينيّة الرسميّة وعلى رأسهم الشّيخ ابن باز.

تمكّن جهيمان العتيبي من الهروب بعد أن حذّره مُخبر بقرب إيقافه، وبدأت بالنّسبة إليه فترة طويلة من التّيه في المناطق الصحراويّة في نجد، امتدّت إلى ٢٠ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٩، خلال هذه الفترة، كانت الشّرطة تتعقّبه في كلّ مكان، وكان قاب قوسين من الإيقاف في مرّات عديدة ولكنّه تمكّن في كلّ مرّة من الإفلات بفضل مساعدة البدو المعجبين

(٥٣) القحطاني، «زلزال جهيمان في مكّة،» ص ٢٥.

(٥٤) مقبل الوادعي، **ترجمة أبي عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي** (صنعاء، اليمن: دار الآثار، ٢٠٠٢)، ص ٢٦.

(٥٥) حوار مع ناصر الحزيمي.

(٥٦) الوادعي، المصدر نفسه، ص ٢٧.

بقضيّته أو الذين يحنّون إلى الإخوان الأوائل، حيث ماثلوا بينه وبينهم[٥٧].

منذ هجرته الداخليّة، ظلّ جهيمان على صلةٍ وثيقةٍ بالجماعة السلفيّة المحتسبة التي واصل قيادتها أكثر من أيّ وقت مضى. وفي تلك الفترة بالذات تكونت حول جهيمان هالة من القداسة[٥٨]. ففي في أثناء هروبه، كان هذا الأخير محاطاً دائماً بمجموعة صغيرة من الأوفياء أدّوا دور الوسيط مع بقيّة الحركة. تكفّل هؤلاء بإيصال أوامره للاجتماعات السرّية التي تنعقد بشكل منتظم في أماكن منزوية، ولم يكن جهيمان يحضرها شخصيّاً لأسباب أمنيّة عموماً[٥٩].

أدّت هيمنة جهيمان على الجماعة السلفيّة المحتسبة، وهي هيمنة بلا منازع، إلى تسييس متزايد لخطاب الجماعة، باتّجاه معارضة للدّولة السعوديّة بدأت تتّضح شيئاً فشيئاً. ترافق هذا التطوّر مع تشدد مواقف بعض أعضاء الجماعة إثر الإيقافات الأولى التي أدّت إلى صدمة كبيرة في صفوف الجماعة وفي المجال الدّيني بصفة أشمل. يجب التّذكير فعلاً بأنّها المرّة الأولى منذ حادثة الإخوان الأوائل في سنوات ١٩٢٠ التي يجد فيها فاعلون في الحقل الديني أنفسهم ضحيّة قمع كان إلى حدّ ذلك الوقت مخصّصاً للمناضلين القوميّين واليساريّين. في الوقت نفسه، خرجت الجماعة السلفيّة المحتسبة من المحنة وقد فكّت عقدتها خصوصاً إزاء المنافسين الأبديّين وهم الإخوان المسلمون، وهكذا أورد الحزيمي تأكيداً لعضو من الجماعة السلفيّة المحتسبة يقول فيه: «لم يعد أحد أحسن من أحد، فكما هم ـ أي الإخوان المسلمين ـ دخلوا المعتقلات فعندنا من دخل المعتقلات في سبيل الدعوة إلى الله»[٦٠].

تمثّل الرّسائل الإثنتي عشرة التي نشرتها الجماعة بين منتصف ١٩٧٨ وبداية سنة ١٩٧٩ أفضل مصدر لدراسة خطاب الجماعة السلفيّة المحتسبة في هذه الفترة. بعد مقارنة المصادر والنّصوص ودراسة هذه الرّسائل،

---

(٥٧) حوار مع ناصر الحزيمي.

(٥٨) ناصر الحزيمي، «الشّباب من التمرّد إلى الطّاعة العمياء،» **الرّياض**، ١٨/٦/٢٠٠٣.

(٥٩) حوار مع ناصر الحزيمي.

(٦٠) ناصر الحزيمي، **أيّام مع جهيمان** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠) ص ٦٣.

يبدو اليوم واضحاً أنّها ظهرت في ثلاث مجموعات، تتوزّع إلى رسالة واحدة، وسبع رسائل، ثمّ أربع رسائل. وعلى الرغم من أنّها معروفة بأنّها «رسائل جهيمان» فإنّ ثمانيةً منها فقط تحمل إمضاءه. ونظراً إلى ما يلقاه من صعوبة في الكتابة (انقطع عن الدّراسة في نهاية المرحلة الابتدائيّة وكان يعاني على ما يبدو عُسْر القراءة والفهم) فإنّه لم يكتبها بنفسه بل أملى محتواها على المهدي اللاحق محمد القحطاني وأحمد المعلّم اللّذين قاما بصياغتها. أمّا الرّسائل الأربع الباقية، فإنّ واحدةً منها مَمْضِيَّةٌ من قبل القحطاني والأخرى من قبل يَمَني يُدعى حسن بن محسن الوحيدي، والرّسالتان الأخيرتان من قبل «أحد طلبة العلم»، وهو اسم مستعار ليمني آخر: محمد الصّغير[٦١].

ثمةَ أمر مفاجئ قليلاً، وهو أنّ الرّسائل طبعت في الكويت في مطابع جريدة الطّليعة اليساريّة التي تمكّنت الجماعة السلفيّة المحتسبة من الاتّصال بها من خلال العلاقات العائليّة لأحد أعضائها الكويتيّين، عبد اللّطيف الدرباس. وافق مالِكو الجريدة الذين أبدوا ابتهاجهم للمساهمة في النّضال ضدّ «النّظام الرّجعي» لآل سعود، بفوترة طباعة هذه الرّسائل بثمن الكلفة[٦٢] كما روى الحزيمي.

وُزّعت الرسالة الأولى بعنوان: رفع الالتباس عن ملّة من جعله الله إماماً للنّاس، بمساهمة من الحزيمي وبشكل متزامن في المدن الرئيسة للمملكة يوم ٣١ آب/ أغسطس ١٩٧٨، كما طبعت المجموعة الثانية من الرّسائل المعروفة باسم: «الرّسائل السّبع»[٦٣] ووُزعت بعد بضعة أشهر

---

(٦١) حوار مع ناصر الحزيمي.

(٦٢) المصدر نفسه.

(٦٣) عنوان هذه المجموعة: **مجموعة رسائل الإمارة والتّوحيد ودعوة الإخوان والميزان لحياة الإنسان** (من كتاب س. العتيبي، **ثورة في رحاب مكّة**). أعيد طبع الكتاب هنا باسم مستعار س. العتيبي وكان يحمل إمضاء أبو ذرّ في الطّبعة الأولى وهو مؤلّفه الحقيقيّ، وعلى الرغم من أنّ الهويّة الحقيقيّة لهذا الأخير تبدو غير معروفة لدينا يبدو أنّه كان عضواً في جناح حزب البعث السّعودي، فقد صدرت النّسخة الأولى من النصّ سنة ١٩٨٠ في مجلّة **صوت الطّليعة** التي تصدر ببغداد (انظر: أبو ذرّ، «أحداث الحرم بين الحقيقة والباطل،» **صوت الطّليعة**، العدد ٢١ (نيسان/ أبريل ١٩٨٠). وبحسب حمزة الحسن تلقّى أبو ذرّ معلوماته من أجهزة المخابرات العراقيّة، المزروعة جيّداً في المملكة العربية السعوديّة (حوار مع حمزة الحسن).

بمناسبة الحجّ في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٨. أخيراً، وبعد عدّة أشهر، طُبعت الرّسائل الأربع الأخيرة، ووُزّعت. لنسجّل هنا بأنّ جزءاً من هذه الرّسائل سلّم لابن باز من قبل بعض أعضاء الجماعة، وأنّ هذا الأخير، حسب قول جهيمان، وافق على محتواها العامّ وحصر انتقاده في أنّ المملكة العربيّة السعوديّة مستهدفة(٦٤) بشكل خاصّ في هذه الرّسائل. لقد عرضت عليه الرّسالة الأولى حتّى قبل أن تنشر وأضيفت ملاحظاته التي وصلت بعد الطّبع، مع الختم على كل الرّسائل قبل التّوزيع(٦٥).

أدّى توزيع هذه الرّسائل، حسب مقبل الوادعي، إلى موجة ثانية من الإيقافات لأعضاء الجماعة السلفيّة المحتسبة كان هو أحد ضحاياها. وذكر أنّه اتّهم بكتابة هذه الرّسائل وهو ما نفاه بشدّة. ومثل أعضاء آخرين من الجماعة أمضى ثلاثة أشهر في السّجن، وبانقضاء المدّة أُطلق سراح السعوديّين، أمّا غير السعوديّين فقد تلقّوا أمراً بالطّرد من البلاد(٦٦). وبفضل وساطة ابن باز، حصل الوادعي على مهلة إضافيّة لمناقشة رسالة الماجستير في الجامعة الإسلاميّة بالمدينة. بعد شهرين، حصل على شهادته وأجبر على مغادرة السعوديّة(٦٧)، ثم استقرّ في شمال اليمن، بأطراف صعدة حيث أنشأ معهداً دينيّاً سمّاه دار الحديث.

كانت الرّسالة الأولى من «رسائل جهيمان»، «رفع الالتباس عن ملّة من جعله الله إماماً للنّاس» هي الأقلّ تسييساً من بين كلّ الرّسائل بمعنى أنّها لا تعني العائلة المالكة بوضوح بل إنّ هدفها على الأرجح هو تحديد موقع جهيمان وأنصاره في علاقتهم بمكوّنات المجال الدّيني السّعودي الأخرى. يبيّن جهيمان أنّ هذا المجال ينقسم إلى ثلاثة طوائف أساسيّة: طائفة أولى تعتبر أنّ «قيام الدين أساسه محاربة القبوريين وإظهار العداوة لهم والتحذير منهم محاربة الصوفية وأهل البدع». وطائفة ثانية «تقول

---

(٦٤) جهيمان العتيبي، «دعوة الإخوان،» ذكرها: القحطاني، «زلزال جهيمان في مكّة،» ص ٢٨.

(٦٥) حوار مع ناصر الحزيمي.

(٦٦) الوادعي، **ترجمة أبي عبد الرّحمن مقبل بن هادي الوادعي**، ص ٢٧.

(٦٧) François Burgat et Muhammad Sbitli, «Les Salafis au Yémen, ou La modernisation malgré tout,» *Chroniques Yéménites*, no. 10 (2002), en ligne.

بقول الطائفة الأولى، وتزيد عليها بالحمل على التعصب المذهبي الأعمى، والدعوة إلى الذبّ عن الحديث وتصفيته ممّا أدخل فيه، وذلك جلّ همهم»، وهو يتحدّث هنا عن الألباني وأهل الحديث. ثمّة طائفة ثالثة «فُتنت بالشيوعية والردّ عليها [. . .] والسعي الجاد في السيطرة على المراكز الهامة في الحكومات، بقصد السيطرة على الحكم» (وهو يصف هنا الإخوان المسلمين). ثمّ يضيف معبّراً عن وفائه لخطّ أهل الحديث المعادي للإخوان أنّ هذا الفريق الثالث: «يسير خلاف هدي الرسول (ﷺ)، وتنهج طريق تحكيم الأفكار، فمن مبادئهم التخفي تحت أستار شتى، ويحاولون أن يغدروا بمن يعملون تحت سلطته». أما الفريقان الأوّلان فإنّ «ما قاموا به حق لا يُنكر، ولكن لما كان هذا القيام منهم في مواجهة من لا سلطة في يده، وأنهم سكتوا عن أصحاب السلطات في ما يقومون به من هدم لدين الله».

وبالنسبة إلى جهيمان، فإن أنصاره يجب عليهم أن يتميّزوا عن مجمل هذه الجماعات بما في ذلك أهل الحديث الذين انحدروا منهم، وذلك بالالتزام الصارم بتطبيق مبدأ ملّة إبراهيم التي تقتضي من المؤمن على غرار إبراهيم أن ينفصل تماماً عن الشرك، سواء أكان شركه نتيجة ممارسات دينيّة أم سياسيّة[٦٨]. وفي بعض كتاباته الأخرى يقرّب هذا المبدأ من عقيدة الولاء والبراء العزيزة على دعاة المدرسة الإقصائيّة وفي صلب الوهّابيّة[٦٩]. لئن كان هؤلاء على أغلب الظنّ قد أثّروا تأثيراً كبيراً في جهيمان، فإنّه يتوجّب مع ذلك أن نؤكّد أنّ هذا الأخير ظلّ وفيّاً في كتاباته لروح أهل الحديث برفضه بناء استدلاله على أيّ شيء آخر غير الآيات و(خاصّة) الأحاديث، وبالنتيجة امتناعه عن الاستشهاد بكتابات سليمان بن عبد الله آل الشيخ ونظرائه. بعبارة أخرى فهو يدمج في عقيدته بعض العناصر من الوهّابيّة الإقصائيّة للقرن التاسع عشر مع العمل في الوقت نفسه على تجاوزها.

---

(٦٨) جهيمان العتيبي، رفع الالتباس عمّن جعله الله إماماً للناس، ص ٧ <http://www.tawhed.ws>.

(٦٩) انظر مثلاً: جهيمان العتيبي، «أوثق عرى الإيمان الحبّ في الله والبغض في الله،» في: سيّد أحمد، **رسائل جهيمان العتيبي، قائد المقتحمين للمسجد الحرام بمكّة**، ص ٢٦٩ ـ ٢٩٠.

إنّ هذا التماهي مع الإقصائيّين قد يجعلنا نعتقد أنّ جهيمان ينطق بالتكفير ضدّ نظام سعودي لا يتردّد في اتّهامه «باستعمال الدين وسيلة لضمان مصالحه الدنيويّة، وإبطال الجهاد والولاء للنصارى (أمريكا) والتسبّب للمسلمين في الشرّ والفساد»(٧٠). ولكن في رسالة بعنوان: الإمارة والبيعة والطّاعة، ينتقد بوضوح تكفير الحكّام(٧١) وينقل النّقاش إلى أرضيّة أخرى: وهي أرضيّة شرعيّة الإمارة، وبهذا الفعل فهو يرفض وضع النّقاش على أساس الأفراد، مفضّلاً صياغته على مستوى مؤسّسات. بالنّسبة إلى جهيمان، يُعدّ قَسَمُ البيعة الذي يربط النّظام السّعودي بشعبه باطلاً بسبب أصول آل سعود غير القرشيّة(٧٢) لذلك فإنّ طاعتهم غير مستوجبة بل ينبغي أن تكون محرّمةً إذا كانت سياستها تعارض الشّريعة(٧٣). يستوجب كلّ هذا الابتعاد عن الدّولة التي يُنظر إليها على أنّها غير شرعيّة وهو ما يعني رفض تقلّد أيّة وظيفة في المؤسّسات التّابعة لها من ناحية، والابتعاد عن نظام تربويٍّ «فاسد» من ناحية أخرى، فضلاً عن أنّ الإخوان والصحويّين يمسكّون به(٧٤).

وهكذا نرى أنّ أغلبيّة أعضاء الجماعة السلفية المحتسبة في ذلك الوقت، الذين كانوا لا يزالون طلبة في الجامعة الإسلاميّة في المدينة، انقطعوا عن دراستهم وتخلّى موظّفو الدّولة عن مواقعهم. يتكرّر التّمييز نفسه بين الأفراد والمؤسّسات في موقف جهيمان إزاء العلماء. فهو ينقد المؤسّسة الدينيّة الرسميّة بشدّة ولكنّه يرفض الإسهاب في نقد العلماء بصفة شخصيّة، متجنّباً ابن باز على وجه الخصوص، الذي ظلّ يحترمه إلى النّهاية(٧٥).

إنّ هذا التحفظ على التّكفير هو الذي يفسّر من ناحية أخرى النّزعات

---

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢٣٧.

(٧٢) إن الرأي القائل بضرورة أن تكون الخلافة في قريش رأياً شائعاً في الأدبيات الوسيطة. وقد تناقلها على سبيل المثال أبو الحسن الماوردي صاحب كتاب **الأحكام السلطانية**.

(٧٣) جهيمان العتيبي، «الإمارة والبيعة والطّاعة،» في: سيّد أحمد، **رسائل جهيمان العتيبي، قائد المقتحمين للمسجد الحرام بمكّة**، ص ٦٥.

(٧٤) إن رسالة **دعوة الإخوان** (وتسمى أيضاً: **نصيحة الإخوان**) مخصّصة كلّياً تقريباً لهاتين المسألتين. (انظر: العتيبي، **ثورة في رحاب مكّة**، ص ٢٦٩ ـ ٢٧١).

(٧٥) العتيبي، «الإمارة والبيعة والطّاعة،» ص ٨٧.

المهدوية لجهيمان. وبالفعل، كيف يمكن أن نأمل جهيمان في وضع حدّ لما يعتبره فساداً متفشياً إذا رفض تكفير الماسكين بالسلطة ـ وهو شرط أساس لخلعهم ـ اللهم إلا إذا ركن إلى تدخل إلهي؟ لقد شكّلت مسألة المهدي ومسألة نهاية العالم مصدر اهتمام حقيقيّ للجماعة السلفيّة المحتسبة منذ نشأتها، ولكنّها لم تصبح مركزيّةً في خطاب الجماعة إلّا ابتداء من صيف ١٩٧٨ بدفع من جهيمان[٧٦]. في نهاية ١٩٧٨، نشرت الرّسائل السّبع ووزّعت وكانت الرّسالة الأولى مخصّصةً حصريّاً لهذا الموضوع. قدّم جهيمان في هذه الرّسالة مجمل الأحاديث التي اعتبرها صحيحة في موضوع المهدي وجهد في ربطها بأحداث لها صلة بتاريخ الجزيرة العربيّة الحديث (غزوات الملك عبد العزيز، هزيمة الإخوان الأوائل وخلع الشّريف حسين خصوصاً) ليبرهن على قرب حلول «آخر الزمان»[٧٧].

في الفترة نفسها، صرّح جهيمان بأنّه رأى في المنام حقّاً أنّ رفيقه محمد القحطاني، الذي التحق بالجماعة منذ عدّة سنوات، هو المهدي. في الواقع، يملك القحطاني بعض الخصائص الموصوفة في الأحاديث المناسبة، **أوّلاً**: اسمه محمد بن عبد الله مثل الرّسول (ﷺ)، **ثانياً**: يقول إنّه شريف وينتمي بالتّالي إلى سلالة الرّسول(ﷺ)[٧٨]، **ثالثاً**: يتطابق مظهره المادّي مع أوصاف المهدي في الأحاديث. لهذه الأسباب، فإنّ الفكرة القائلة بأنّ القحطاني هو المهدي كانت شائعةً من مدّة طويلة داخل الدّائرة الصّغيرة لتلاميذه في جامع الرويل[٧٩]. وبعد أن اتّخذ جهيمان هذا الموقف، أصبح يمثّل الخطّ الرّسمي للجماعة السلفيّة المحتسبة.

غير أنّ الخطاب المهدوي لجهيمان لم يكن يحظى بالإجماع داخل جماعته، فقد غادر بعض المشكّكين، مثل الحزيمي الجماعة نهائيّاً، فيما

---

(٧٦) حوار مع ناصر الحزيمي.

(٧٧) جهيمان العتيبي، «الفتن وأخبار المهدي ونزول عيسى عليه السّلام وأشراط السّاعة،» في: سيّد أحمد، **رسائل جهيمان العتيبي، قائد المقتحمين للمسجد الحرام بمكّة**، ص ١٨٣-٢٢٥.

(٧٨) بحسب القحطاني، كان أجداده من الأشراف المصريّين فعلاً، جاؤوا مع جيش محمد علي باشا في بداية القرن التاسع عشر واستقروا في إحدى القرى التي يسكنها أفراد قبيلة قحطان، وبهذا أصبحوا «قحطانيّين بالتّحالف».

(٧٩) حوار مع ناصر الحزيمي الذي يحمل هذه المعلومات من حواراته مع القحطاني.

اختار بعضهم الآخر البقاء نتيجة ولائهم للجماعة أو لأنّهم أسرى الشخصيّة الكاريزميّة لجهيمان. وستكون تلك النّواة الصّغرى التي برزت من هذا الانشقاق النّهائي يوم ٢٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٩ المسيطرةَ على الحرم المكي بقوّة السّلاح.

كان من الطّبيعيّ في الواقع أن يترافق الصّعود القويّ للنزعة المهدوية داخل الجماعة السلفيّة المحتسبة مع عسكرة تدريجيّة للحركة، نجد تفسيرها في الصّراع الذي لا مفرّ منه مع السّلطات التي ستعارض قيام المهدي، كما ورد في الأحاديث. وانطلاقاً من نهاية ١٩٧٨، بدأ جهيمان و«إخوانه» إذن يجمّعوا السّلاح المهرّب من اليمن[٨٠]، ثمّ وفي الشّهر الذي سبق الهجوم، تدرّبوا على استعمال هذه الأسلحة في الغابات التي تحدّ مكّة والمدينة[٨١]. وأخيراً ضربوا لبعضهم موعداً في مكّة خلال شهر تشرين الأول/ أكتوبر الموافق لموسم الحجّ للسّنة الهجريّة ١٣٩٩ والذي يسبق حلول القرن الخامس عشر هجري ببضعة أسابيع.

مستلهماً حديثاً رواه أبو داوود، يعلن فيه عن قيام مجدّد في بداية كلّ قرن هجري، اختار جهيمان اليوم الأوّل للعام ١٤٠٠ هـ ـ الموافق لـ ٢٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٩ ـ فدخل المسجد الحرام وأعلن القحطاني مهديّاً. كان ذلك بين الرّكن الأسود ومقام إبراهيم مثلما ترويه الأحاديث. وكان لا بدّ لهذا العمل من أن يسجّل في بداية حكم المهدي الذي يسبق نهاية العالم. إنّ هذا هو الذي يفسّر الكمّية القليلة نسبيّاً من الموادّ الغذائيّة (حليب مجفّف، تمور وخبز لمدّة أسبوع)[٨٢] التي وضعها المئتان إلى ثلاثمئة مهاجم في سراديب المسجد الحرام قبل بضعة أيّام من العمليّة، فالأمر يتمثّل فقط في الدّفاع عن النّفس بانتظار أن تتحقّق النّبوءة.

بالطّبع، لم يتحقّق شيء ممّا أوردته الأحاديث، فبعد بضعة أيّام من

---

(٨٠) حوار مع ناصر الحزيمي.

(٨١) يذكر الصّحفي البريطاني جيمس بوشان (James Buchan) الذي كان موجوداً في السعوديّة آنئذٍ، أنّه حاور في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٩ فلاحاً يقيم في أحواز مكّة، روى له «أنه رأى شبّاناً يتدرّبون على إطلاق النّار في حقله» (حوار مع جيمس بوشان).

(٨٢) حوار مع ناصر الحزيمي الذي استطاع أن يتحاور في السّجن مع بعض أعضاء الجماعة السلفيّة المحتسبة الذين شاركوا في الهجوم.

بداية الحصار، قُتل القحطاني من قبل القوّات السعودية المحتشدة حول المبنى، وقد فعل جهيمان كلّ شيء كي لا يسري خبر وفاته بين أنصاره خوفاً من أن يؤثّر ذلك على معنويّاتهم(٨٣). ثمّ إنّ بعضهم ظلّوا يعتقدون بأنّ المهديّ حيّ حتّى بعد مرور سنوات على نهاية الحصار، على الرغم من أنّ جسده الفاقد للحياة عرض في التّلفزة السعوديّة بكلّ النّدوب التي يحملها. كان لا بدّ من أسبوعين كي تستعيد القوّات السعوديّة أخيراً السّيطرة على المسجد(٨٤) بمساعدة لوجستيّة من القوّات الخاصة الفرنسية الجي آي جي أن (GIGN) التي يقودها النّقيب بول باريل (Paul Barril). أُعدم ثلاثة وستّون من بين المتمرّدين الموقوفين، وهم أولئك الذين أمكن إثبات إطلاقهم النّار على قوات الأمن. أمّا الآخرون فقد صدرت أحكام ثقيلة بالسّجن في شأنهم(٨٥). حصلت إثر ذلك موجة من الإيقافات شملت أغلب أولئك الذين كانت لهم علاقة من قريب أو من بعيد بالجماعة السلفيّة المحتسبة خلال الأشهر أو السّنوات التي سبقت الحصار، بدءاً بناصر الحزيمي الذي قضى سبع سنوات في السّجن. وفي غضون بضعة أسابيع، تمّ تفكيك فرع الجماعة السلفيّة المحتسبة بالسعوديّة تفكيكاً كاملاً تقريباً. أمّا العدد القليل من أعضاء الجماعة الذي تمكّن من الهرب، فقد لجأ إلى المناطق الصحراويّة في شمال السعوديّة، أي لدى هؤلاء البدو أنفسهم الذين ساعدوا جهيمان كثيراً في في أثناء فراره، وفي الكويت واليمن أيضاً، حيث ما زالت الجماعة تمتلك قواعد صلبة. أخيراً ظلّ الألباني نفسه الذي شهّر به بعضهم باعتباره المرجعية الدينية لجهيمان، شخصاً غير مرغوب فيه لعدة سنوات في السعودية(٨٦).

رابعاً: الإسلاميون السعوديون بعد سنة ١٩٧٩

كانت لملحمة الجماعة السلفيّة المحتسبة ومأساتها آثارٌ حاسمةٌ على تطوّر الحركة الإسلامية في السعوديّة.

(٨٣) حوار مع ناصر الحزيمي.
(٨٤) للحصول على سرد ممتاز للحصار، انظر: Yaroslav Trofimov, *The Siege of Mecca* (New Work: Doubleday, 2007).
(٨٥) حوار مع ناصر الحزيمي.
(٨٦) حوار مع تلامذة الألباني السعوديين.

نلاحظ **أوّلاً** ما يشبه الانشقاق داخل أهل الحديث، وهو انشقاق بدأت مظاهره تتحدّد، مثلما رأينا، منذ ١٩٧٧. وهكذا واصل بعضٌ من أهل الحديث، الذين يُشار إليهم في أدبيّات المجال الدّيني بعبارة «أهل الحديث الثوريّون»[٨٧]، تخليد التّراث الراديكالي لجهيمان مع إخفاء جانبه المهدوي المحرج، إلّا في حالات نادرة. ويشكّلون منذ ذلك الوقت فرعاً داخل الحركة الإسلاميّة السعودية نسمّيه «أهل الحديث الرفضيّين» (والرفضيين فقط)[٨٨] لإبراز أنّ خصائصهم الرئيسة تتمثّل، على المستوى الأيديولوجي، في رفض شرعيّة الدّولة السعوديّة ومؤسّساتها ووضعيّة انسحابٍ من المجتمع على المستوى التّطبيقي. وبذلك انتظم الرفضيون في شكل جماعات مستقلّة ومتآزرة كثيراً[٨٩]، في شقّة تحاكي أجواء بيت الإخوان في المدينة (مثلما هو الحال مع جماعة بيت شُبْرَا في بواكير السّنوات التسعين التي انتمى إليها مشاري الذايدي وعبد الله بن بجاد العتيبي)[٩٠]، أو في الصّحراء بعيداً عن فساد المدن (مثل «جماعة الهجرة» في بحرة التي نشط فيها منتسبان لاحقان لتنظيم القاعدة في الجزيرة العربيّة: سعود العتيبي وسعود القحطاني). ولأنّها ترفض كلّ تعامل مع الدّولة، تنحو هذه الجماعات إلى كسب قوتها من التّجارة، خاصة وأنّ الرّسول (ﷺ) نفسه كان تاجراً (وكان يتاجر بالأساس في التمور والبخور)[٩١].

ولأنّ علماء هذا الاتّجاه الموجودين في السعوديّة قد استؤصِلوا على نطاق واسع بُعيْدَ أحداث الحرم المكي، كان الشباب الذين انضمّوا إلى التيار الرّفضي ـ وهم بضع عشرات في بداية التسعينيات وبضع مئات في نهاية العشريّة ـ يسافرون في أغلب الأحيان للدّراسة في الخارج، في الكويت خصوصاً حيث ظلّ الجناح المحلّي للجماعة السلفيّة المحتسبة

---

(٨٧) حوار مع يوسف الدّيني.

(٨٨) حول هذه العبارة، انظر: Stéphane Lacroix and Thomas Hegghammer, «Saudi Arabia Backgrounder: Who Are the Islamists?,» International Crisis Group, *Middle East Report*, no. 31, 21 September 2004.

(٨٩) حوار مع يوسف الدّيني.

(٩٠) حوارات مع مشاري الذايدي، عبد الله بن بجاد العتيبي وفهد الشافعي.

(٩١) حوار مع يوسف الدّيني.

ناشطاً، ويحوي في صفوفه علماء مثل جابر الجلاهمة وعبد اللّطيف الدرباس[٩٢]، وفي باكستان، حيث يزورون بديع الدين السندي[٩٣] الذي طُرد من السعوديّة سنة ١٩٧٨ بسبب علاقاته مع الجماعة السلفيّة المحتسبة، وفي اليمن، حيث جعل مقبل الوادعي من معهد دار الحديث الذي أسّسه في دمّاج قاعدة لأهل الحديث الرفضيّين[٩٤].

انطلاقاً من البدايات الأولى لسنة ١٩٩٠، وقع الكثير من هؤلاء الرّفضيّين تحت تأثير أبي محمد المقدسي (واسمه الحقيقيّ عصام برقاوي)، هو شيخ فلسطينيّ ولد سنة ١٩٥٩ قرب نابلس وكبر في الكويت حيث تربّى داخل الدوائر القطبيّة وداخل الدّوائر المرتبطة بالجماعة السلفيّة المحتسبة[٩٥]. بعدئذٍ، أصبح المقدسي معروفاً داخل الأوساط الإسلاميّة منذ منتصف الثمانينيات من خلال كتاب عنوانه **ملّة إبراهيم**[٩٦]، وهو مستلهم جزئيّاً من الرّسالة المؤسّسة لجهيمان: رفع الالتباس عن ملّة من جعله الله إماماً للنّاس[٩٧]، أجرى من خلاله حَوْصَلةً لأفكار الجماعة السلفيّة المحتسبة والقطبيّة، فهو يأخذ المفهوم الغالي على قلب جهيمان وهو ملّة إبراهيم، وعلى غرار جهيمان يقرّبه من مبدأ الولاء والبراء، ولكن عكس جهيمان، لا يتردّد ـ كما هو الحال لدى قطب ـ في تكفير: «هؤلاء الحكام الذين لا يحكمون بما أنزل الله»[٩٨].

احتفظ المقدسي، على وجه الخصوص، من الفترة التي كان يتردّد

---

(٩٢) حوارات مع خالد سلطان ووليد الطبطبائي.

(٩٣) حوار مع مشاري الذايدي الذي سافر إلى باكستان سنة ١٩٩١ لهذا الغرض.

(٩٤) حوار مع فهد الشافي، عضو سابق في هذا التيّار، ذهب ليدرس مع مقبل الوادعي سنة ١٩٨٩.

(٩٥) نداء الإسلام تحاور الشّيخ الأسير أبو محمد المقدسي: <http://www.tawhed.ws>

(٩٦) أبو محمد المقدسي، «ملّة إبراهيم ودعوة الأنبياء والمرسلين،» <http://www.tawhed.ws>

(٩٧) منصور النقيدان، «خريطة الإسلاميّين في السعوديّة وقصّة التّكفير،» إيلاف، ٢٧/٢/٢٠٠٣.

(٩٨) يمدح المقدسي جهيمان في كتاباته ويؤاخذه لرفضه تكفير الحكام. فقد كتب خصوصاً: «أن جهيمان كان يرى - وللأسف - أن الخروج على هؤلاء الحكام باختلاف صورهم وقتالهم في عقر دارهم من دون هجرة إلى مكان ما، يعدّ خلافاً للسنّة [. . .] فهو لا يرى أنّهم أظهروا كفراً بواحاً، والحكومة عنده ـ وللأسف الشديد ـ حكومة مسلمة»، أبو محمد المقدسي، ص ١٩٨، <http://www.tawhed.ws>.

فيها على الجماعة السلفيّة المحتسبة بكراهيّة لا محدودة لنظام آل سعود، فأشهر كتاب له **الكواشف الجليّة في كفر الدولة السعودية**[٩٩] فيه تطبيق لمفهوم ملة إبراهيم على الحالة السعوديّة. ولأنه يملك معرفةً دقيقةً بالتّراث الوهّابي، أضاف إليه عدة أقوال مأخوذة من كتب العلماء الإقصائيّين من القرن التاسع عشر. وبهذا العمل، أسهم في إحياء تراث كامل، كانت احتوائية المؤسّسة الدينيّة السعوديّة قد حجَبَتْه، وقلبت معناه: إنّ قلم المقدسي لم يعد يوجّه لعناته الإقصائيّة إلى «الكفّار» من الصوفيّة والشّيعة فقط، بل أصبح يتّجه إلى الحكام وخصوصاً آل سعود. وبتأثير من هذا الكتاب تبنّى عدة رفضيّين الممارسة التي كانوا يرفضونها إلى ذلك الوقت وهي التّكفير، وأبدوا اهتماماً متنامياً بدراسة التّراث الوهابي الإقصائي الذي كان مهملاً لأنّه يعتبر «حنبليّاً»، وتحوّل اليوم إلى سلاح ضدّ السلطة السياسيّة والمؤسّسة الدينيّة. ويقال إن المقدسي كان يأتي بنفسه لزيارة أتباعه في السعوديّة في بداية التّسعينيات حيث قام بزيارة لبيت شبرا[١٠٠].

غير أنّه وعلى النّقيض من الرفضيّين، اصطفّ أغلب أهل الحديث ـ خصوصاً أولئك الذين استطاعوا أن يشغلوا منصباً داخل المؤسّسات السّعودية، مثل الجامعة الإسلاميّة في المدينة، وهي حالة ربيع المدخلي ـ إلى جانب النّظام السّعودي. وحرصاً على عدم الخلط بينهم وبين نظرائهم من الرفضيّين، أبدوا ولاءً لامحدوداً. ينبغي القول إنّ من بين الذين تبنّوا هذا الموقف، كان هناك الكثير من المتعاطفين السّابقين مع الجماعة السلفيّة المحتسبة في بداية عهدها، مثل فالح الحربي[١٠١] أو ربيع المدخلي نفسه[١٠٢]؛ وقد وجد هؤلاء أنفسهم مضطرّين، بعيد أحداث ١٩٧٩، إلى رفع الشّبهات عن كلّ الذين كانوا ذات يوم مرتبطين بالجماعة. ولهذا

(٩٩) المقدسي، **الكواشف الجليّة في كفر الدولة السعودية**. نُشر الكتاب في البداية في بيشاور باسم مستعار: أبو البراء العتيبي النجدي. وباختيار اسم مستعار يربطه بقبيلة عتيبة وبنجد، فإن المقدسي كان يأمل في جعل كتبه أكثر قبولاً من الجمهور السعودي.

(١٠٠) حوار مع عضو في بيت شبرا.

(١٠١) الوادعي، **المخرج من الفتنة**، ص ١٤١.

(١٠٢) حوار مع سعود السرحان.

الغرض قاموا أيضاً بإخفاء الجوانب النقديّة للوهابيّة في خطاب أهل الحديث، ليركّزوا على معارضتهم للصّحوة أساساً. وللإشارة إلى خياراتهم السياسيّة سوف نسمّي هؤلاء الأفراد ـ الذين عرفوا أحياناً في لغة المجال الدّيني بـ «أهل الحديث العلميّين» ـ باسم «أهل الحديث الموالين».

على الرغم من اختلاف مواقعهم، ظلّت العلائق بين أهل الحديث الموالين والرفضيّين غامضةً دائماً، ربّما لأنّهما يتقاسمان الأدبيّات والمرجعيّات نفسها المعارضة للصحويّين. ينبغي ألّا نستغرب إذاً، أن نرى خلال الثمانينيات مقبل الوادعي، الذي ينتقد النظام السّعودي انطلاقاً من بلاده اليمن، وربيع المدخلي الذي يرى في هذا النّظام نموذجاً لدولة إسلاميّة، يحتفظان بعلاقات أكثر من ودّية. وبصفة أعمّ، فإنّ الأشخاص الذين مرّوا من مجموعة إلى أخرى في سرعة البرق كثيرون، مثل يوسف الدّيني وهو انتقل من معسكر الموالين الى معسكر الرفضيين في بداية التّسعينيات[١٠٣]. سوف نرى، أخيراً، في الجزء الذي نخصّصه للجهاد الأفغاني، أنّ قائداً مجاهداً مثل جميل الرحمن يمكن أن يجمع مساندة هؤلاء وأولئك من دون التسبب في مشاكل كبيرة.

لا تقف نتائج أحداث ١٩٧٩ عند أهل الحديث فقط؛ فبالنّسبة إلى نظام سعوديّ كان مقتنعاً بأنّ الخطر لن يأتيَ إلّا من الإنتلجنسيا، تاركاً للعاملين في المجال الدّيني مساحةً كبيرةً جدّاً للعمل، شكّل احتلال الحرم المكي صدمةً مربكةً له. وهكذا خلص إلى أنّ عليه أن يؤثّر ـ برصانة ولكن بحزم ـ على المجال الدّيني لإضعاف الجماعات غير الرسمية التي تعمل على هامشه. ولإقصاء الدّعاة المستقلّين، أصبح واجباً على كلّ خطيب، ابتداءً من ١٩٨٢، أن يحمل ترخيصاً مسلّماً حسب الأصول القانونيّة من وزارة الحجّ والأوقاف (التي حتّى وإن خضعت للتّعليمات السياسيّة، فإنّ المشرف عليها فاعل في المجال الدّيني، وهو ما يسمح بالحفاظ على الانطباع بأنّ هناك إدارة ذاتيّة لهذا المجال)[١٠٤]. فضلاً عن الجماعة

---

(١٠٣) حوار مع يوسف الدّيني.

(١٠٤) منظّمة المادّة ١٩، «مملكة الصّمت: حرّية التّعبير في العربيّة السعوديّة،» ١/ ١٠/ ١٩٩١، <http://www.cdhrap.net>.

السلفيّة المحتسبة، كانت هناك ضحيّة أخرى لهذه السّياسة وهي جماعة التّبليغ، التي وصل الأمر إلى حدّ منعها من النّشاط في بداية ١٩٨٠؛ وقد شرّعت لهذا المنع شخصيّات نافذة في المجال الدّيني[١٠٥]. وفي الأخير سوف نرى أنّ جماعة أخرى غير رسمية كانت مدلّلة إلى حدّ ذلك الوقت من قبل النّظام السّياسي، وهي إخوان بريدة، قد استهدفت أيضاً.

في المقابل، وجد الإسلام الرّسمي سلطته معزّزةً في المجال الدّيني السّعودي. لقد رأت الصّحوة التي استقرّت في قلب النّظام أنّ آفاقاً رحبةً قد انفتحت أمامها: فالسّلطات تشجّع أكثر من أيّ وقت مضى الأنشطة الخارجة عن المناهج الدّراسية والمرتبطة بالدّوائر الصحويّة ـ ومن بين هذه الأنشطة المراكز الصيفيّة ـ لأنها هي وحدها «التي تسمح بالسّيطرة على الشّباب ومراقبتهم في مجتمع لا يوفّر لهم بدائل للترفيه»[١٠٦]. بالإضافة إلى ذلك، كان الوضع الإقليمي يخدم مصلحة الصّحوة، فضمن مناخ «الحرب الإسلاميّة الباردة» التي تستعر بين الرّياض وطهران منذ إقامة الجمهوريّة الإسلاميّة بعد ثورة ١٩٧٩، كان الصحويّون هم الوحيدين القادرين على مقابلة الخطاب الثّوري الخميني بخطاب فكري مضادّ ويؤدّي الدّور الذي أدّاه خطاب الإخوان المسلمين ضدّ عبد النّاصر. وهكذا أصبحوا أكثر من ضروريّين للنّظام ورأوا الفرص الممنوحة لهم تتضاعف.

خامساً: المعاقل الأخيرة للوهّابيّة الإقصائيّة

إلى جانب حركة أهل الحديث وسليلتها، وُلدت في العصر نفسه جبهةً ثانيةً معارضةً لهيمنة الصحوة المتنامية على المجال الديني السعودي من رحم المعاقل الأخيرة للمدرسة الوهّابيّة الإقصائيّة التي جعلتها سيطرة المدرسة الاحتوائية أقلّيّة إلى حدّ بعيد. ولتوضيح هذه الظاهرة، نهتمّ بنموذجين: الجماعة المعروفة بـ «إخوان بُرَيْدَة»، وفريق صغير من شيوخ الرياض حيث كان حمود التويجري الأكثر شهرةً وتأثيراً من بينهم.

---

(١٠٥) ارتكزت هذه الإجراءات خصوصاً على كتاب: حمود التويجري، **القول البليغ في التحذير من جماعة التبليغ**، ط ٢ (الرّباط: دار السميعي، ١٩٧٩)، وحوار مع تبليغيّين سعوديّين.

(١٠٦) حوار مع سليمان الضحيّان.

١ ـ إخوان بُرَيْدة

يرجع أصل الجماعة المعروفة بـ «إخوان بُرَيْدَة» إلى العقود الأولى من القرن العشرين. في ذلك العصر، كانت عائلة آل سليم التي كان صعودها مكافأةً لها على ولائها المطلق لآل سعود، خلال الأزمنة المضطربة التي سبقت غزو القصيم على يدي عبد العزيز في ١٩٠٦، تحتلّ المواقع النافذة في المجال الديني البُريدي[١٠٧]. من جهة أخرى، كان عمر بن سليم ـ وكان يومها أبرز وجوه العائلة ـ ممثّلاً مرموقاً للمدرسة الإقصائيّة الوهّابيّة، وبهذه الصفة ساهم بفاعليّة في التشريب العقائدي لمقاتلين من الإخوان الأوائل، بل لقد أصبح قاضياً لإحدى أوائل الهجرات وأكبرها (تشير هذه العبارة إلى المعسكرات التي كان الإخوان يقيمون بها): هجرة الأرطاويّة[١٠٨]. ومع ذلك، ساند عمر بن سليم من جديد، حين ثار الإخوان، الموقفَ الموالي لآل سعود بدل مساندة أولئك الذين أخذوا بتعاليمه. مكّن ذلك عائلتَه من الاحتفاظ بنفوذها على المجال الديني البُرَيْدي على الرغم من التناقض الواضح بين تعلّقه بالموقف الإقصائي والخطّ الجديد الاحتوائي الذي يدافع عنه عبد العزيز. ولم يأخذ احتكار آل سليم في التفتّت على المستوى المحلّي بصفة ملحوظة، شأنهم في ذلك شأن المدرسة الإقصائيّة، إلّا عند وفاة عمر بن سليم سنة ١٩٤٣.

مع ذلك، توصّلت المدرسة الإقصائيّة بفضل جهود أحد تلاميذ عمر بن سليم، وهو فهد العُبَيْد المولود حوالى سنة ١٩١٠، إلى الاحتفاظ بحضور لها في بُرَيدة وإنْ بصورة غير رسميّة، في شكل مجموعة صغيرة تسمّى بـ «إخوان بُرَيْدة»[١٠٩]. وكما فعل آل سليم في حياته، زاوج «إخوان بُريدة» بين ولاء لا شرخَ فيه لسلطة آل سعود وموقفٍ إقصائي لا هوادةَ فيه مصحوبٍ بحذر شديد من الحداثة التكنولوجيّة، وبصفة خاصّة من الهاتف والتلفزة وصولاً إلى الأشرطة الصوتيّة بما في ذلك الأشرطة

---

(١٠٧) Guido Steinberg, *Religion und Staat in Saudi-Arabien: Die wahhabitischen Gelehrten 1902-1953* (Berlin: Ergon, 2002), pp. 168-185.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

(١٠٩) حوار مع منصور النقيدان الذي كان طيلة خمس سنوات أحد أعضاء إخوان بريدة، من ١٩٨٥ إلى ١٩٩٠.

ذات المحتوى الديني. نتيجةً لذلك، طلبت جماعة إخوان بريدة إلى أعضائها النأيَ بأنفسهم عن كلّ ما له صلة بدولة سعوديّة كانوا يعترضون بحكم الأمر الواقع على كونها حقيقةً ذاتَ طابع إسلامي، وذلك مع اعترافهم بشرعيّة العائلة المالكة التي كانوا لا يتردّدون في الدعاء لها. لذلك أصرّوا على أن لّا يتقاضَوْا أجوراً من الدولة مفضِّلين، على غرار النبي (ﷺ)، التفرّغَ للتجارة، ولا سيما تجارة الرُّطب المزدهرة في القصيم. وبالطريقة نفسها رفضوا توجيه أطفالهم إلى المدارس الحكوميّة السعوديّة لأنّها كانت تقدّم دروساً في الجغرافيا والإنكليزيّة، وهما مادّتان مشوبتان في أعينهم بالكفر ولا تراعيان بما يكفي مبدأ الولاء والبراء. ولتدارك الوضع أنشأ بعض الإخوان الأثرياء في بداية الستّينيات مدرسةً يتمّ التعليم فيها وفق مبادئهم، سُمّيت بـ «المدرسة العلميّة الأهليّة»[١١٠]. وفي سنة ١٩٨٠ تقدّم بعض الإخوان الذين كانوا يقيمون حتّى ذلك الوقت في قلب المدينة خطوةً إضافيّةً، فقرّروا أن يتجمّعوا في الخُبَيْبِيّة، أحد أحياء الضواحي الغربيّة لبريدة، خُصِّص لهم ليعيشوا فيه وفق مبادئهم[١١١].

وقد كان ما أظهرته السلطات منذ الأيّام الأولى من عناية فائقة بهذه المجموعة المتكوّنة من مئات الأشخاص، أمراً مفاجئاً بالقدر نفسه الذي كان عليه وجودُ هذه المجموعة في قلب مدينة بُريدة. فضلاً عن أنّ الأمر في حالة إخوان بريدة لا يتعلّق فقط بتركهم يتصرّفون بحرّيّة في المجال الديني، بل اتّخذ النظام السعودي بتبصّرٍ إجراءاتٍ استثنائيّةً كي يسمح لهم بالاحتفاظ بخصوصيّتهم. وهكذا دأبت السلطات الحكوميّة على تسليمهم بطاقات هويّة خاصّة لا تتضمّن صورةً لكي لا تنتهك قناعاتهم. وفي سياق آخر كانت المدارس الحكوميّة تسمح لمن أراد من خريجي المدرسة العلميّة الأهليّة، التي لم تكن تسلّم أيّة شهادة علميّة باعتبار أنّ التعلّم فيها يجب أن يكون لوجه الله لا لتحقيق منافع لأجل الدنيا، بمواصلة دراستهم في النظام العامّ بعد اختبار سريع للمعارف[١١٢].

(١١٠) الحوار نفسه.
(١١١) الحوار نفسه.
(١١٢) الحوار نفسه.

مثّل الصعود القوي للصحوة ابتداءً من نهاية السبعينيات وخاصّة في في أثناء الثمانينيات، نعمةً وتهديداً في آنٍ لإخوان بريدة: نعمة لأنّ الحضور المتنامي للشأن الديني في الفضاء الاجتماعي الذي رافق تنامي الصحوة جدّد الاهتمام بشكل كبير بمجموعة كانت تتّجه إلى التهميش. ومثلما بيّن منصور النقيدان، لم يكن إخوان بريدة في السبعينيات سوى بضعة عشرات من الأشخاص، وكانوا أساساً من الشيوخ. لكنّ صفوفهم في الثمانينيات تدعّمت كثيراً لتبلغ في نهاية العشريّة نحو خمسمئة شخص أغلبهم من الشبّان.

غير أنّ النفوذ المتزايد للصحوة اعتُبر أيضاً تهديداً؛ إذ بلغت العداوة بين الصحويّين وإخوان بريدة حدّاً كبيراً. ففي نظر الإخوان، كان الصحويّون الذين يسمّونهم الخلوف (في مقابل السلف) يهملون فعلاً العلم ولا يولون العقيدة غيرَ قليلٍ من الاهتمام. وهكذا فإنّهم يعتقدون أنّ كتب منظّريهم الرئيسيّين، كسيّد قطب ومحمد قطب، تعجّ بالمخالفات للمبادئ الإسلاميّة الحقّة التي تجسّمها الإقصائيّة الوهّابية. وهكذا سيسعى إخوان بريدة إلى مواجهة الموجة الصحويّة بوضع المعركة في مستويين: مستوى الأيديولوجيا ومستوى الهياكل.

فمن ناحية، كتب الكثير من شيوخهم ونشروا ردوداً على الأيديولوجيا الصحويّة ومنظّريها. وينطبق هذا مثلاً على عبد الله الدويش المولود في ١٩٥٣ والذي اعتُبر منذ بداية الثمانينيات شيخاً من الدرجة الأولى في جماعة إخوان بُريدة. ففي ردّه على تفسير **في ظلال القرآن** لسيّد قطب شهّر بالميول العقليّة المزعومة للمنظّر المصري، وبأخذه بعقيدة وحدة الوجود[١١٣]. أثارت هذه الهجومات نوعاً من التململ في الأوساط الصحويّة ببُرَيْدة، موفّرةً لأحد نجومها الصاعدة فرصةً لأوّل بروز مُدَوٍّ: يتعلّق الأمر بسلمان العودة، وهو شيخ شابّ ولد سنة ١٩٥٦، وتربّى منذ نعومة أظفاره في الأوساط السروريّة حيث أمكنه تلقّي العلم من محمد سرور زين العابدين وعبد الرحمن الدوسري شخصيّاً.

---

(١١٣) عبد الله الدويش، **المورد العذب الزلال في التنبيه على أخطاء الظلال** (بريدة: دار العليّان، ١٩٩١).

تحصّل العودة في ١٩٨٨ ماجستير في السنّة[١١٤] من فرع جامعة الإمام ببريدة، قبل أن يدرّس فيها. وفي سنة ١٩٨٥ ألّف العودة كتاباً بعنوان **المسلمون بين التشديد والتيسير**[١١٥] قرّع فيه هؤلاء «المتشدّدين» الذين يرفضون الحداثة التكنولوجيّة خصوصاً الكهرباء واستعمال السيّارة، في إشارة إلى الإخوان بطريقة غير مباشرة ولكنّها مفهومة تماماً لمن يعرف لغة المجال الديني البُرَيْدي. شعر عبد الكريم الحُمَيْد وهو أحد شيوخ إخوان بريدة الأكثر تصلباً (فقد عُرف عنه أنّه يسكن بيتاً من الطين المجفّف ولا يتنقّل إلّا على ظهر حصان) بأنّه مستهدَفٌ بصفة خاصّة، وردّ بقصيدة هجاء[١١٦]. أمّا عبد الله الدويش فقد عاد مجدّداً إلى الكتابة للتشهير نقطةً نقطةً في كتابه **النقض الرشيد في الردّ على مدّعي التجديد**[١١٧] باتّهامات العودة التي ردّها إلى جهل الصحويّين بالعلم الشرعي الحقيقي.

من **ناحية أخرى** اعترض إخوان بريدة على توسّع الجهاز الصحوي وبصفة خاصّة على تزايد حلقات تحفيظ القرآن محتجّين بأنّها بدعة بما أنّ شيئاً منها لم يكن موجوداً في عهد الرسول (ﷺ). وهكذا كانوا يرفضون رفضاً قاطعاً إنشاء هذه الحلقات[١١٨] في المساجد التي يسيطرون عليها والتي لم تكن أحياناً من المساجد الأقلّ شأناً، مثل الجامع الكبير ببريدة الذي كان يشرف عليه الشيخ عبد الله القرعاوي. وكان توزيع مناشير عديدة تشهّر بممارسات هذه الحلقات المذكورة، وخاصّة إقامة احتفال سنوي لتوزيع شهادات من قبل الجمعيّة الخيريّة لتحفيظ القرآن الكريم ببريدة فصلاً مهماً من فصول هذا الصراع. فقد هوجم فيها رئيس هذه الجمعيّة الشيخ المعروف صالح البليهي بصفته الاسميّة. وعلى الرغم

(١١٤) خلافاً للحوالي الذي تحصّل الدكتوراه منذ ١٩٨٦، لم يحصّل العودة الدكتوراه إلّا سنة ٢٠٠٥. لكنّ هذا الأمر قليل الأهمّيّة هنا: فسواء أكان دكتوراً أم لا، كانت شعبيّته في الأوساط الصحويّة في نهاية الثمانينيات كبيرة.

(١١٥) سلمان العودة، **المسلمون بين التشديد والتيسير** [د. م.: د. ن.]، ١٩٨٥).

(١١٦) حوار مع شيخ من بريدة.

(١١٧) عبد الله الدويش، «النقض الرشيد في الردّ على مدّعي التجديد،» <http:// www.ahlalhdeeth.com>.

(١١٨) حوار مع سليمان الضحيّان.

من أنّ هذه المناشير كانت مجهولة المؤلّف، فإنّ مصنّفيها الذين كان من بينهم سليمان العلوان، وهو شيخ شابّ متخصّص في الحديث، ومنصور النقيدان وقع التعرّف عليهم وإيقافهم بعد شكوى تقدّم بها صالح البليهي بنفسه لدى إمارة بريدة[١١٩].

يوضّح هذا الإيقاف غير المسبوق لأعضاء إخوان بريدة، الانقلاب التامّ الذي كان بصدد الحدوث في العلاقة بين الجماعة والسلطة السعوديّة، ويدلّ دلالة عميقة في آنٍ واحد على هيمنة الصحوة على مؤسّسات الدولة السعوديّة وعلى الارتياب الكبير الذي أصبحت تثيره ـ بعد أحداث ١٩٧٩ ـ كلُّ جماعة دينيّة غير رسميّة. وفي الواقع، وضع النظام السعودي بداية من منتصف الثمانينيات نهايةً للمعاملة المتميّزة التي تمتّع بها إخوان بُريدة إلى ذلك الوقت، فأصبحوا مذئذٍ خاضعين لمنطق المجال الديني وحده، ورأوا أنفسهم يقدّمون لقمةً سائغةً لصحوة كانت أقوى منهم بكثير. وهكذا نال الصحويّون سنة ١٩٨٥ إقالة إمام الجامع الكبير ببريدة عبد الله القرعاوي[١٢٠]. أخيراً وُجِّهت ضربة شديدة إلى الإخوان سنة ١٩٨٧، وذلك عندما تذرّعت السلطة بإيقاف النقيدان والعلوان بتهمة الإخلال بالنظام العامّ لإغلاق المدرسة العلميّة الأهليّة التي أصبحت منذ ذلك الحين مدرسةً حكوميّةً مثل غيرها، مطالبةً بإتباع المناهج الوطنيّة[١٢١].

٢ ـ آخر العلماء الإقصائيّين: حالة حمود التويجري

لئن مثّل إخوان بريدة التجلّي الأظهر للمحافظة على الوهّابيّة الإقصائيّة في السعودية خلال الثمانينيات، فإنّهم لم يشكّلوا سوى جزء من الظاهرة. واصل شيوخ عديدون مستقرّون خصوصاً بالرياض، هم أيضاً، اتّباع الخطّ الذي رسمه أشهر العلماء الوهّابيين خلال القرن التاسع عشر.

وكان أكثر هؤلاء العلماء تأثيراً حمود التويجري المولود سنة ١٩١٦ بالمَجْمَعة، حيث تتلمذ على أحد آخر إقصائيّي القرن العشرين عبد الله بن

---

(١١٩) حوار مع منصور النقيدان.
(١٢٠) حوار مع سليمان الضحيّان.
(١٢١) حوار مع منصور النقيدان.

حُمَيْد المتوفَّى سنة ١٩٨٢[١٢٢]. في سنة ١٩٦٣ لفت حمود التويجري الانتباه بفضل رسالة شهيرة هي عبارة عن عقيدة إقصائيّة حقيقيّة عنوانها «تحفة الإخوان بما جاء في الموالاة والمعاداة والحب والبغض والهجران» أثبت فيها «تحريم موالاية أعداء الله من المرتدين والمنافقين واليهود والنصارى والمجوس وغيرهم من أصناف المشركين» وكانت تحذّر من «موادتهم وتعظيمهم وبداءتهم بالسلام، وتقديمهم في المجالس وغير ذلك مما فيه تعظيم لهم، بالقول أو بالفعل»[١٢٣]. وهاجمت بعض كتبه الأخرى بشدّة كلّ تشبّه بالكفّار أو استعمال التكنولوجيا الحديثة[١٢٤].

في هذه الظروف ليس من المفاجئ أن يكون حمود التويجري من أوّل علماء السعوديّة الذين هاجموا سيّد قطب والإخوان المسلمين[١٢٥] وشهّروا بأساليب الصحوة، وعلى الخصوص استعمال الأناشيد الإسلاميّة والمسرح[١٢٦].

سادساً: الإقصائيّون والرفضيّون

إنّ ما قرّب في السبعينيات الوهّابيّين الإقصائيّين من الجماعة السلفية المحتسبة إنّما هي معارضتهم المشتركة للصحوة ورؤاهم للعالم التي لا تخلو من تماثل[١٢٧]. فكان «إخوان المدينة» (أي الجماعة السلفية المحتسبة ونُظراؤها) في بداياتهم يتردّدون بكثرة على إخوان بريدة للدراسة. أمّا حمود التويجري فقد شكّل مؤلَّفُه **إتحاف الجماعة بما جاء في الفتن والملاحم وأشراط الساعة** المخصّص لمسألة المهدي، وهو أمر نادر في التراث الوهّابي، أحد المؤلّفات المرجعيّة لجهيمان[١٢٨].

---

(١٢٢) عبد الله بن عبد الرحمن، «سيرة العلّامة حمود التويجري،» <http://www.sahab.org>.

(١٢٣) حمود التويجري، «تحفة الإخوان بما جاء في الموالاة والمعاداة والحبّ والبغض والهجران،» ص ٢، <http://www.tawhed.ws>.

(١٢٤) حوار مع يوسف الديّني.

(١٢٥) حوار مع فهد الشافي.

(١٢٦) مذكور في: عبد العزيز الريّس، «الأدلّة الشرعيّة في حكم الأناشيد الإسلاميّة،» <http://mypage.ayna.com>.

(١٢٧) حوار مع منصور النقيدان.

(١٢٨) حوار مع ناصر الحزيمي.

مع ذلك لم تتأخّر عن الظهور بين هؤلاء الوهّابيّين الإقصائيّين والجماعة السلفية المحتسبة انشقاقات مرتبطة أساساً بتعلّق الأوائل بالفقه الحنبلي وفاءً منهم للمدرسة الوهّابية. تَرْشَحُ هذه الانشقاقات بوضوح من خلال ما كتبه جهيمان: «أرادوا (جهيمان وأنصاره) الدراسة على يد العلماء، فنظروا من يجدونه عالماً بالكتاب والسنة متجرّداً لا يرده عن الفتوى بالحق رغبةً أو رهبةً، فنظرنا في طلبة العلم في القصيم (أي إخوان بريدة) فوجدناهم قراءً وليسوا بعلماء، وينصرون المذهب (أي المذهب الحنبلي) وما عليه أهل المذهب ويجهلون من خالف ذلك ولو كان على السنة. وأما في السنة فلا يتورعون أن يرشدوا الناس بالأحاديث الضعيفة والمكذوبة»[١٢٩].

ثمّة سبب آخر لتلك الانشقاقات، هو ولاء إخوان بريدة للعائلة المالكة، وهو أمر غير متلائم تماماً مع المواقف السياسيّة التي عبّر عنها جهيمان. وهكذا تدهورت بداية من ١٩٧٧ ـ ١٩٧٨ العلاقات بشكل كبير بين الجماعة السلفية المحتسبة والإقصائيّين، ولا سيما إخوان بريدة الذين فضّلوا في النهاية المحافظة على ولائهم للدولة السعوديّة. وقد نجّاهم ذلك من غضب السلطة غداة حادثة مكّة.

ولم يتعرّض إخوان بريدة لإجراءات قمعيّة من جانب السلطة السياسيّة إلّا بعد سنوات من ذلك، كما أشرنا إليه من قبل. وقد أدّى الشعور بالخيانة المترتّب على ذلك إلى تطرف بعض أتباع الجماعة، وكثيراً ما تمّت ترجمة ذلك في شكل تقارب مع أهل الحديث الرفضيّين الذين واصلوا الاحتفاظ بصلات قرابة قويّة مع إخوان بريدة. ومن بين إخوان بريدة الذين سيخطون هذه الخطوة يوجد على الخصوص سليمان العلوان الذي سيصبح أحد شيوخ الجهاديين الجدد، ومنصور النقيدان الذي أصبح من ذلك الوقت يتردّد بانتظام على مجموعة بيت شُبرا.

سابعاً: التيار الجهادي ضدّ الصحوة

أثار الاجتياح السوفياتي لأفغانستان سنة ١٩٧٩ الغضب والاستنكار في العالم الإسلامي، وفي السعوديّة بصفة خاصّة. وسرعان ما اجتذب

---

(١٢٩) سيّد أحمد، **رسائل جهيمان العتيبي، قائد المقتحمين للمسجد الحرام بمكّة**، ص ٣٩.

الصراع الذي كان في بدايته المئات ثمّ الآلاف من الإسلاميّين العرب، وكان من بينهم عدة سعوديّين راغبين في الالتحاق بما كانوا يعتبرونه جهاداً شرعيّاً. وبهذا الانخراط وُلد في السعوديّة تيار إسلامي حركي جديد ذو ميول أمميّة: التيار الجهادي. غير أنّ هذا التيار اصطدم منذ بداياته بالتصوّر المحلي عن النشاط الإسلامي الذي كان يقول به الصحويّون. وبالإضافة إلى ذلك اعتمد الجهاديّون في المملكة على شبكة قويّة، رأت الصحوة في نموّها تحدّياً لهيمنتها على الشباب السعودي. ولكلّ هذه الأسباب سوف نرى أنّ التيار الجهادي على الرغم مما توحي به المظاهر تشكّل ضدّ الصحوة لا معها.

١ ـ «الوطنيّة» الصحويّة ضدّ «الأمميّة» الجهاديّة

منذ الأزمنة الأولى من دخول القوّات السوفياتيّة لأفغانستان، عبّر مجموع الصحوة السعوديّة كالرجل الواحد عن مساندتها إلى الشعب الأفغاني وإلى المعارضة التي تشكّلت وراء مختلف فصائل المجاهدين. فتمّ تنظيم حملات تبرّع واسعة في المملكة، بطريقة عفويّة في البداية خصوصاً حول المساجد، ثمّ بطريقة رسميّة أكثر عندما أنشأت الدولة سنة ١٩٨١ الهيئة العليا لجمع التبرّعات لأفغانستان بإشراف الأمير سلمان[١٣٠]. وشيئاً فشيئاً فرض الجهاد ضدّ السوفيات نفسه موضوعاً مفضّلاً في الخطب الصحويّة المنادية من دون توقّف بالتضامن مع «الإخوة الأفغان».

ومع ذلك بدأت تظهر في أواسط الثمانينيات تباينات جدّيّة كانت ثمرة نشاط عضو الإخوان المسلمين الفلسطيني عبد الله عزّام المولود سنة ١٩٤١، والحاصل على الدكتوراه بجامعة الأزهر بالقاهرة، فمنذ استقراره سنة ١٩٨١ بإسلام أباد بباكستان، جعل عزّام من نفسه أميراً لجهادٍ رأى فيه فرصة فريدة لإخراج العالم الإسلامي من لامبالاته الطويلة التي انغلق عليها، مانحاً بذلك الحركة الإسلاميّة وجهةً جديدةً[١٣١]. ومنذ سنة

---

(١٣٠) حوار مع ناشطين صحويّين في ذلك العصر.

(١٣١) Thomas Hegghammer, «'Abdallah 'Azzam: L'Imam du Jihad,» dans: Gilles Kepel et Jean-Pierre Milelli, dirs., *Al-Qaïda dans le texte* (Paris: PUF, 2005), p. 126.

١٩٨٢ بدأ ينشر في مجلّة **المجتمع** الأكثر قراءةً في السعوديّة سلسلةً من المقالات التحريضيّة[١٣٢] راوياً قصص كرامات شهداء الجهاد الأفغاني ومنادياً الشبّان العرب «الالتحاق بالقافلة»[١٣٣].

بتصنيفه كتاب **الدفاع عن أراضي المسلمين أهمّ فروض الأعيان**[١٣٤] في سنة ١٩٨٤ خطا عزّام خطوةً حاسمةً: فقد أعلن في الكتاب، باعتباره عالم دين وفي شكل فتوى، أنّ جهاد الدفع في أفغانستان في صيغته العسكريّة أساساً هو فرض عين على كلّ المسلمين. وبتأكيده هذا ينفصل عن الفقه التقليدي الذي لا يعتبر الجهاد فرض عين إلّا في حقّ قاطني البلد المتعرّض للهجوم، ويعُدُّه فرض كفاية (وهو ما لا يقتضي مشاركة كلّ فرد) في حقّ باقي الأمّة. أكثر من ذلك، جعل عزّام من هذا الجهاد أوّل فروض الأعيان متقدّماً على أركان الإسلام الخمسة ولا سيما الصلاة. وهذا ينطبق أيضاً على المراهقين الذين لا يحتاجون في هذه الحالة الخاصّة إلى موافقة والديهم، وعلى أعضاء الحركات الإسلاميّة الذين لا يحتاجون إلى موافقة قيادتهم[١٣٥]. بوضوح، على كلّ مسلم أينما وُجِد، أن يلتحق بالقتال وإلّا ارتكب أكبر الكبائر.

بالإضافة إلى ذلك، دعّم عزّام موقفه في مقدّمة كتابه، بدعم سلطات دينيّة مختلفة مرتبطة أساساً بالإخوان المسلمين، مثل السوريَّيْن عبد الله علوان وسعيد حوّى، ولكن أيضاً منحدرة من قلب المؤسّسة الدينيّة الوهّابيّة، مثل الشيخين ابن باز وابن عثيمين. وعلى وجه الاستدلال على دعم ابن باز، استشهد عزّام بأنّ هذا الأخير وعده بكتابة تقديم لفتواه ما إن يتمّ تلخيصها، لكنّ ذلك لم يتحقّق لأنّ فرصة استقباله للشيخ لم تسنح[١٣٦]. يمكن أن نتصوّر هنا أنّ ابن باز الذي كان دوماً وفيّاً لموقفه «الأبوي» قد فضّل تقديم مساندة خفيّة إلى عزّام من دون أن

---

(١٣٢) باسل محمد، **صفحات من سجلّ الأنصار العرب في أفغانستان** (الرياض: شركة دار العلم للطباعة والنشر، ١٩٩١)، ص ٦٥.

(١٣٣) **اِلْحَقْ بالقافلة** هو عنوان كتاب لاحق لعبد الله عزّام. انظر: Kepel et Milelli, dirs., Ibid., pp. 153-181.

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ١٣٩ ـ ١٥١.

(١٣٥) محمد، **صفحات من سجلّ الأنصار العرب في أفغانستان**، ص ٨٨.

(١٣٦) Kepel et Milelli, dirs., Ibid., pp. 139-141.

ينحاز إليه بصفة رسميّة. وبالفعل، فإنّ ابن باز التزم دائماً في فتاواه المختلفة التي أذاعها في شأن الجهاد في أفغانستان بالخطّ الفقهي التقليدي[١٣٧]. أمّا ابن عثيمين فقد اكتفى فعلاً - كما ذكّر به سَفَر الحوالي - بالقول إنّ رسالة عزّام «تستحقّ أن تُعرض [على الرئاسة العامّة لإدارة البحوث العلمية] لدراستها»، وهو ما لا يدلّ بتاتاً على الموافقة على محتواها[١٣٨].

في الواقع كانت فتوى عزّام هذه مصدرَ نزاعات حادّة في المجال الإسلامي بصفة عامّة (إلى درجة سحب صفة عضويّة الإخوان المسلمين من عزّام)[١٣٩] وفي المجال الديني السعودي بصفة خاصّة. فقد رفضت بالفعل أغلبيّة شيوخ الصحوة الواسعة أن ترى الجهاد في أفغانستان يُرفع إلى درجة «فرض العين الأوّل على كلّ مسلم» معتبرين «التصدّق بثمن تذكرة الطائرة» على حدّ عبارات الشيخ سلمان العودة «أفضل من الذهاب إلى هناك»[١٤٠].

تنقسم أسباب هذا الرفض رسميّاً إلى صنفين: **الأوّل** أنّ الأفغان «مسلمون منحرفون» لأنّهم ينتمون إلى المدرسة الماتريديّة (القريبة من المدرسة الأشعريّة التي تمنح العقل مكانةً ما؛ وهو ما جلب لأتباعها هجوم الوهّابيّين) في العقيدة، ويتّبعون الفقه الحنفي، ويميلون علاوةً على ذلك إلى ممارسة التصوّف. كان هذا بالخصوص رأي نجم صاعد من نجوم الصحوة في طبعتها السروريّة، الشيخ سفر الحوالي المولود سنة ١٩٥٠ في الباحة، وكان أستاذاً بقسم العقيدة في جامعة أمّ القرى. في أواسط الثمانينيات ألقى محاضرةً عنوانها «مفهوم الجهاد» جواباً على عزّام. أوضح فيها أنّ «مشكلة الأفغان ليست مشكلة أرض وتراب، بل مشكلة توحيد». وبالتالي فإنّ التوحيد هو الذي يمثّل أوّل فروض الأعيان، وليس الجهاد. فالجهاد مرتبط مباشرة بالتوحيد لأنّ «المجاهد المسلم في أفغانستان أو في

---

(١٣٧) انظر مثلاً: **المجاهد**، العدد ١ (صَفَر ١٤١٠ هـ).

(١٣٨) سفر الحوالي، «مفهوم الجهاد،» محاضرة صوتيّة.

(١٣٩) Bernard Rougier, *Le Jihad au quotidien* (Paris: PUF, 2004), p. 74.

(١٤٠) Mansoor Alshamsi, «The Discourse and Performance of the Saudi Sunni Islamic Reformist Leadership (1981-2003),» (Ph. D. Thesis, Exeter, University of Exeter, 2003), p. 137.

أي مكان إذا عرف التوحيد وحقيقة الإخلاص لله عز وجل، حولناه من فرد إلى مئة.. إلى ألف.. وربما إلى ثلاثة آلاف، وهذا من أسباب النصر بإذن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى». وبالنتيجة استخلص الحوالي أنّ «الجهاد بالسيف» العزيز على قلب عزّام «قد يكون من أهون أنواع الجهاد، [...] وكل واحد يستطيع أن يمارس فيه دوراً، لكن جهاد الدعوة لا يستطيع له ولا ينفع فيه إلا قليل جداً [...] فالجهاد الأساس الذي نجتهد ونسعى في تحصيله، ولولاه ما نفع الجهاد، أنك تجمع الناس وتعلمهم وتربيهم»[(١٤١)]. غذّى هذا الموقف الذي تبنّته الصحوة سجالاً قويّاً في الأوساط الجهاديّة، نشّطته بصفة خاصّة الشخصية الدينية الأولى لحركة الجهاد الإسلامي، المصري عبد القادر بن عبد العزيز الذي سعى في هجوم صريح على الحوالي في رسالة له نُشِرت سنة ١٩٩٠ إلى إثبات إمكانيّة التوافق بين التوحيد والجهاد[(١٤٢)].

أضاف الصحويّون إلى هذه الحجّة ذات الطابع الديني حجّةً ثانيةً من النوع الجيو-سياسي: فبالنسبة إلى سفر الحوالي خصوصاً، لا تمثّل الحرب في أفغانستان أكثر من مخطط واسع هدفه وضع دماء المسلمين في خدمة مصالح الأمريكيّين وغاياتهم[(١٤٣)].

وبصفة أعمّ، يبدو أنّ الصحويّين ـ كما يظهرهم مأمون فندي ـ[(١٤٤)] هم قبل كلّ شيء «وطنيّون» متعلّقون بالجزيرة العربيّة مهد الإسلام (التي يسمّيها سلمان العودة في إحدى خطبه بـ «جزيرة الإسلام») ويجب أن تكون في نظرهم الهدف المفضّل لنشاطهم. وكما بيّن سفر الحوالي في جوابه لعزّام: «إذا اعتبرنا أنّ الفرض الأوّل في عصرنا ـ وهو التوحيد ـ قد تحقّق، وأنّنا نمرّ إلى هدف آخر وهو تخليص الدول الإسلاميّة من أعداء الدين الذين يحتلّونهم، فما هو المكان الأوّل الذي يجب أن نبدأ

---

(١٤١) الحوالي، «مفهوم الجهاد».

(١٤٢) عبد القادر بن عبد العزيز، «ردّ كلام الحوالي في كتاب الدفاع عن أراضي المسلمين،» <http://www.tawhed.ws>.

(١٤٣) محمد العوضي، «سفر الحوالي نموذج للوعي المبكّر،» **الرأي العامّ** (الكويت)، ١٤/٦/٢٠٠٥.

(١٤٤) Mamoun Fandy, «Safar al-Hawali: Saudi Islamist or Saudi nationalist?,» *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 9, no. 1 (1998), pp. 5-21.

به؟ إنّه الجزيرة العربيّة[١٤٥] [. . .] لأنّ البلدان تختلف في أهمّيّتها تماماً كما يختلف الأعداء والفروض»[١٤٦]. في هذه النقطة بالخصوص يصطدم الصحويّون بالأمميّين الجهاديّين. ولكن ليس هذا هو سبب الخلاف الوحيد بين الفريقين.

٢ ـ تكوين شبكة جديدة على هامش الصحوة

يُضاف إلى التفسيرين الرسميّين اللذين قدّمهما الصحويّون لتبرير رفضهم التحاق الشباب السعودي بأفغانستان للقتال سببٌ شبهُ رسمي: كانت شبكات الصحويّين قلقةً من ملاحظة تحرّر رعاياهم من وصايتهم، للالتحاق بشبكة جديدة غير خاضعة لسلطتهم كانت بصدد التشكّل حول الهياكل التي أرساها عزّام في أفغانستان[١٤٧].

فقد أرسى عزّام منذ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٤ هيكلاً جنينيّاً مُعَدّاً لاستقبال المتطوّعين للجهاد في بيشاور في باكستان تحت اسم «مكتب الخدمات»[١٤٨]. ووفّر المال اللازم لاشتغاله أسامة بن لادن، وهو ثري سعودي أصله من اليمن، وُلد سنة ١٩٥٧، وكان حتّى ذلك الوقت ناشطاً في جماعة إخوان الحجاز[١٤٩] ما جعله يقع تحت تأثير الشيخ الفلسطيني. لئن كان المجاهدون العرب في البداية موزّعين على معسكرات التدريب التابعة للفصائل الأفغانيّة المختلفة، فإنّ خطوةً مهمّةً أنجِزت سنة ١٩٨٦ وذلك حين خرج ابن لادن من عباءة شيخه عزام لينشئ معسكره الخاصّ «مأسدة الأنصار» المخصّص لتكوين قوّاتٍ عربيّةٍ صرفة[١٥٠]. ومنذ ذلك الحين، فرض

---

(١٤٥) لا شك في أن تفكيره هنا مرتبط على الأرجح باليمن الجنوبي الشيوعي. لكنّ العبارة تبقى مبهمة.

(١٤٦) الحوالي، «مفهوم الجهاد».

(١٤٧) حوار مع سليمان الضحيّان.

(١٤٨) محمد، **صفحات من سجلّ الأنصار العرب في أفغانستان**، ص ٩٩.

(١٤٩) حوار مع جمال خاشقجي. انظر أيضاً: المصدر نفسه، ص٦٣، و Lawrence Wright, *The Looming Tower: Al-Qaeda and the Road to 9/11* (New York: Knopf, 2006), p. 78.

يفترض ستيف كول أنّ بن لادن قد أصبح عضواً في الجماعة في ١٩٧١ ـ ١٩٧٢ ولم يغادرها إلّا في أواسط الثمانينيات حين انضمّ إلى عزّام. انظر: Steve Coll, «Young Osama,» *New Yorker* (12 December 2005)

(١٥٠) محمد، **صفحات من سجلّ الأنصار العرب في أفغانستان**، ص ١١١.

التدريب المنفصل للعرب نفسه شيئاً فشيئاً وأصبح قاعدة عمل. كانت أسباب هذا التطوّر عديدةً: من ناحية كان واضحاً أنّ الانتقادات المتكرّرة للصحوة تركت أثراً، وأنّ الأمر كان يتعلّق بـ «حماية»[١٥١] العرب من المحيط الأفغاني. من ناحية أخرى، يُحتمل أنّ ابن لادن كان لديه منذ ذلك الوقت ـ كما افترض تميم العدناني الذراع اليُمنى لعزّام ـ مشروع لإنشاء قوّة مستقلّة للمجاهدين العرب، بحيث كان يعتبر أنّ «الجهاد يمكنه أن يكون مفيداً لنا نحن، وذلك بتدريبنا، أكثر ممّا يمكننا أن نكون المفيدين له. فكأنّ أولويّته كانت الاستفادة من الجهاد أكثر من إفادته»[١٥٢].

أمّا في خصوص تجنيد المتطوّعين من الأراضي السعوديّة، فقد بدأ بصورة غير رسميّة بانضمام بضعة شخصيّات مستقرّة بالحجاز[١٥٣] إلى مشروع عزّام، بالإضافة إلى أسامة ابن لادن نذكر خاصّة وائل جُلَيدان وهو رجل أعمال من المدينة، والشيخ موسى القرني وهو أستاذ بالجامعة الإسلاميّة في المدينة وكادر سابق في جماعة الإخوان المسلمين السعوديّة[١٥٤]. ثمّ عاد كلّ رائد من هؤلاء الروّاد إلى أتباعه لوعظهم، مكوّناً فريقاً صغيراً من الأوفياء يتبعونه إلى أفغانستان[١٥٥]. والجدير بالذكر أنّ النواة المؤسّسة لمأسدة الأنصار تتكوّن من ابن لادن ومن أربعة من أصدقاء طفولته ينحدرون جميعاً من المدينة المنوّرة.

مع ذلك، أصبح التجنيد يتمّ بطريقة أكثر منهجيّةً بداية من أواخر سنة ١٩٨٦ بفضل مجموعات صغيرة من الأفراد في الجزيرة العربيّة ذاتها متحلّقين عادةً حول شيخ، يتولّون ـ وهم في الغالب أشخاص قاموا بالرحلة

---

(١٥١) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(١٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

(١٥٣) حول غلبة الحجازيين على عدد المجاهدين الأُوَل، انظر: Thomas Hegghammer, *Jihad in Saudi Arabia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), chap. 3.

(١٥٤) «موسى القرني: حرّضت الأفغان العرب،» **الحياة**، ٨ ـ ١٠/ ٣/ ٢٠٠٦.

(١٥٥) هكذا وجد عبد الرحمن السريحي نفسه، وكان قد التحق بالمجاهدين منذ ١٩٨٤، مكلّفاً بالتجنيد في جدّة («توبة أحد الأفغان العرب،» <http://www.sahab.net>) أمّا تميم العدناني فقد وُجّه إلى المنطقة الشرقية (**الجهاد**، العدد ٥٠ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٨ ـ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٩)، ص ٣٣). وكان ابن لادن يجنّد في المدينة. وكُلِّف المدعو أبو حنيفة بالتجنيد في الطائف (**الجهاد**، العدد ٥٣ (آذار/ مارس ـ نيسان/ أبريل ١٩٨٩)، ص ٣٦)؛ وهكذا.

من قبل - التحريض على الالتحاق بالجهاد في أفغانستان، ويساعدون المرشّحين المحتملين(١٥٦). يتلقّى هؤلاء بالإضافة إلى دعم بعض المؤسّسات مثل الهلال الأحمر السعودي أو هيئة الإغاثة الإسلاميّة العالميّة(١٥٧) دعم الحكومة السعوديّة التي كانت توفّر عبر الأمير سلطان لكلّ من يسافر للجهاد ٧٥ بالمئة من ثمن التذكرة(١٥٨). أخيراً، إنّها الفترة التي كان فيها عبد الله عزّام وأسامة بن لادن يتمتّعان بشعبيّة متزايدة سمحت لهما بالتنقّل المتواتر إلى السعوديّة لإلقاء محاضرات فيها تشجّع الشبّان على الالتحاق بهما، في الوقت الذي كانت فيه المجلّات الجهاديّة (خصوصاً مجلّة **الجهاد** التي كان يصدرها عزّام منذ ١٩٨٤) تحظى بعدد من القرّاء يتزايد يوماً بعد يوم.

كانت إحدى الجهات المفضّلة المستهدفة بالتجنيد الشبّان الصحويّون الذين كانوا على الرغم من تردّد زعمائهم مهيَّئين بحكم تكوينهم للتحمّس للقضيّة الأفغانيّة. ألم يزيّنوا لهم في الحلقات الصحويّة، بعبارات نظريّة جدّاً بطبيعة الحال، فضائل الجهاد، ويطنبوا في الكلام على جراح العالم الإسلامي؟ تُبرز شهادة شابّ صحوي أصبح جهاديّاً الطريقة التي بها يتمّ التجنيد داخل معسكر صيفي:

«لمّا كنت داخل المعسكر بلغني أنّ شباب الجهاد كانوا يتكلّمون في بعض الأسر (الأسرة وحدة ينقسم باعتبارها المعسكر). في ذلك الوقت كنت ألتقط الأخبار عن الجهاد وعن المشاركين فيه [...] لكنّ المشرفين على المعسكرات وعلى جماعات الدعوة كانوا يخشون من شباب الجهاد أن يقتربوا من شباب الصحوة (شباب الدعوة) وأن يتبنّى هؤلاء الأخيرون منهج عمل الجهاديّين لأنّ مسألة الالتحاق بأفغانستان كانت غريبةً عن هؤلاء المشرفين. فكلّ ما كان يهمّهم هو جمع الصدقات والثياب والأطعمة، لا أكثر. ومع ذلك توصّل بعض شباب الجهاد إلى التسرّب إلى المعسكر والتجنيد من بين الشبّان الموجودين به واصطحاب بعضهم إلى أفغانستان»(١٥٩).

---

(١٥٦) «ذكريات مجاهد واعترافات إنسان، الحقيقة من الألف إلى الياء،» <http://www.wasatyah.com>.

(١٥٧) أسامة بن لادن، «أحوال الجهاد،» محاضرة صوتيّة، <http://www.al-hesbah.org>.

(١٥٨) «ذكريات مجاهد واعترافات إنسان، الحقيقة من الألف إلى الياء».

(١٥٩) المصدر نفسه.

يبدو أنّ مجنَّدِي الجهاد قد لقوا نجاحاً أكبر لدى الأعضاء الشبّان في شبكة الإخوان السعوديّين، وذلك على حساب زعمائهم[١٦٠]. يمكن تقديم عدّة أسباب لذلك: أوّلاً استمرّ الإخوان ـ على الرغم من التوافق النسبي الذي تحقّق خلال الثمانينيات الذي سنعود إلى تناوله في الفصل التالي ـ في تقديم النموذج الأقلّ تصلّباً ضمن مكوّنات الصحوة، فكانوا من ثَمَّ أقلّ قابليّةً من السروريّين للانشغال بعقيدة الأفغان. بالإضافة إلى كون روّاد الجهاد قد انتموا جميعاً إلى الإخوان إمّا في الأردن كما هي حالة عزّام، وإما في السعوديّة كما هي حالة ابن لادن وسمير السُّوَيْلِم (المعروف بخطّاب، الزعيم المستقبلي للجهاديّين في الشيشان)[١٦١] وموسى القرني الذي احتلّ، قبل أن يبتعد عن الإخوان ليلتحق بالجهاديين، منصب عميد شؤون الطلّاب في الجامعة الإسلاميّة في المدينة، وكان هذا المنصب بالنسبة إلى الشبكات الصحويّة مغرياً على نحو خاصّ[١٦٢].

يمكن أن نتصوّر إذاً أنّ العلاقات الشخصيّة التي نسجها هذا وذاك كان لها دورها هنا. فينبغي ألّا نتعجّب من انحدار أغلب الجهاديين السعوديّين من الجهات التي كان حضور الإخوان فيها هو الأقوى، أي الحجاز في المقام الأوّل ثمّ المنطقة الشرقيّة ثمّ أخيراً وبدرجة أقلّ المنطقة الشماليّة المحاذية للأردن. وكانت القصيم المعقل الخاصّ للسروريّين ممثّلاً في المقابل بنسبة لا تستحقّ الذكر[١٦٣]. لكن مع ذلك يجب أن نضيف أنّ الانتماء إلى الإخوان المسلمين لئن بدا جديراً بأن يكون أحد المعايير فإنّه لا يفسِّر بمفرده الانضمام إلى الجهاد. وسننظر في عوامل أخرى في خاتمة هذا الفصل.

رغبةً منه في الاستفادة من الحركيّة التي تمّ إرساؤها، أسّس أسامة

---

(١٦٠) حوار مع سعد الفقيه وكان يومها مسؤولاً في جماعة إخوان الزبير.

(١٦١) حوار مع إخوان سعوديّين.

(١٦٢) «موسى القرني: حرّضت الأفغان العرب». وكان القرني قد عُيِّن في هذا المنصب سنة ١٩٨٠ (مجلّة **الجامعة الإسلاميّة**، العددان ٤٧ ـ ٤٨ (١٩٨٠)).

(١٦٣) هذه هي النتيجة التي أمكننا استخلاصها من دراسة عيّنة من ٤٥ جهاديّاً «شهيداً» قاتلوا في أفغانستان في الثمانينيات. من أجل التفاصيل، انظر: Stéphane Lacroix, «Les Champs de la discorde. Une sociologie politique de l'islamisme en Arabie Saoudite,» (Thèse de Doctorat, Paris, Sciences Po, 2007), pp. 301-302.

بن لادن في بيشاور في آب/أغسطس ١٩٨٨ في إطار تامّ من السرّيّة منظّمة تحت اسم القاعدة. حدّدت المنظّمة لنفسها مبدأ عامّاً جدّاً: «جعل كلمة الله هي العليا ونصرة دينه»[١٦٤]. ومن الآن فصاعداً ستعمل القاعدة على فرض نفسها كعمود فقري في شبكة جهاديّة شديدة التلاحم تعرّف نفسها قبل كلّ شيء بهويّة مشتركة هي ثمرة جملة من التجارب والمؤثّرات، وترتكز على الروابط الشخصيّة المنسوجة في باكستان وفي ساحة المعركة الأفغانيّة[١٦٥].

سهّل هذه العمليّة تشكيل تنظيم منفصل للعرب بداية من سنة ١٩٨٦. منذ ذلك الحين لم يعد الجهاديّون العرب يرون أنفسهم بالفعل مجاهدين «مثل غيرهم»، بل باعتبارهم الأنصار العرب الذين كان من واجبهم على غرار المهتدين الأوائل من المدينة في عهد الرسول (الذين يسمّون تاريخيّاً بالأنصار) إنشاء طليعة الجيش الإسلامي الذي سيقاتل ـ على حدّ عبارة عزّام ـ «إلى أن تعود إلينا كلّ أرض كانت إسلاميّة، حتّى يسودها الإسلام من جديد: فهناك فلسطين وبخارى ولبنان والتشاد وأريتيريا والصومال والفلبّين وبيرمانيا واليمن الجنوبي وغيرها، طشقند والأندلس. . .»[١٦٦]. ستتدعّم هذه الهويّة المشتركة في السعوديّة من **جهة أولى** بالاستقبال الذي خُصَّ به أوّلاً جملة المجاهدين العائدين من أفغانستان، الذين عوملوا حتّى أواخر السنوات ١٩٨٠ معاملة الأبطال الوطنيّين الحقيقيّين، ومن **جهة ثانية** بالطريقة السلبية المستهجنة التي كان ينظر بها إليهم، بدايةً من السنوات ١٩٩٠، وهو ما قاد إلى أوائل الإجراءات القمعيّة ضدّهم (تحقيقات، سجن لفترات قصيرة. . . إلخ).

---

(١٦٤) ومن أجل دراسة أشمل بكثير، انظر أيضاً: Thomas Hegghammer, «The Power and Perils of Pan-Islamic Nationalism: Violent Islamism in Saudi Arabia (1971-2006),» (Thèse de Doctorat, Paris, Sciences Po, 2007), pp. 183-184.

Peter L. Bergen, *The Osama bin Laden I Know* (New York: Free Press, 2006), pp. 80-81.

(١٦٥) التقدير الوجيه نسبيّاً لعدد الأفراد الذين تتوفّر فيهم هذه المعايير، وعلى وجه التعميم، لحجم الشبكة هو ١٠٠٠٠، انظر: جمال خاشقجي، مذكور في: المصدر نفسه، ص ٤١. أمّا علي النملة، وهو دارس آخر للجهاد الأفغاني، فقدّر عددهم بـ ٢٠٠٠٠. انظر: علي النملة، **الجهاد والمجاهدون في أفغانستان** (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٤)، ص ١١٨.

(١٦٦) Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, translated by Anthony F. Roberts (Cambridge: Harvard University Press, 2003), p. 237.

٣ ـ تطورات التيار الجهادي والتقارب مع الرفضيّين

منذ نهاية سنوات ١٩٨٠، خضع الجهاديّون في هذا «الحساء الثقافي للحركة الإسلاميّة العالميّة»[١٦٧] الذي مثّلته بيشاور، لمؤثّرات جديدة نابعة خصوصاً من الإسلاميين الراديكاليين المصريين عبر حركتي الجهاد والجماعة الإسلاميّة اللتين أعادتا بناء نفسيهما في باكستان بعد إطلاق سراح أعضائهما المدانين في مصر في قضيّة اغتيال الرئيس السادات، هؤلاء الإسلاميون الذين جعلوا من مقاومة الأنظمة العربيّة أولويّتهم القصوى.

مثّلت سنة ١٩٨٩ منعرجاً في هذا التطوّر: فمن **جهة أولى** قُتل عبد الله عزّام أب الأيديولوجيا الجهاديّة في صيغتها الكلاسيكيّة وضامنها على ما يبدو على أيدي أفراد مرتبطين بالجماعتين المصريّتين المذكورتين أعلاه[١٦٨]. ومن **جهة أخرى** في ذلك الوقت بالذات استقرّ أبو محمد المقدسي في باكستان[١٦٩]. وألّف هناك كتابه الشهير **الكواشف الجليّة في كفر الدولة السعوديّة**[١٧٠] المطبوع في أواسط ١٩٩٠ قبل أشهر من حرب الخليج، وقد عرف الكتاب بعض النجاح بين السعوديّين المستقرّين ببيشاور. لئن حافظ الجهاديّون طيلة هذه السنوات على أوّليّة التزامهم الأممي وأسكتوا في الظاهر على الأقلّ عداءهم للعائلة المالكة[١٧١] فإنّ تأثير المقدسي والراديكاليّين المصريّين مهّدوا الطريق لانضمامهم حوالي سنتي ١٩٩٣ ـ ١٩٩٤ إلى المعارضة لنظام الرياض، كما سنرى في الفصل الخامس.

من جهة أخرى عرفت نهاية الثمانينيات تشكّل نوع من العودة القويّة إلى تيّار أهل الحديث الذي عرف ضعفاً شديداً بعد أحداث ١٩٧٩ وما تلاها من قمع. وما سمح بهذا التغيّر في الاتّجاه هو المواقف التي اتّخذها أعضاء هذا التيّار من الجهاد الأفغاني. مثل الصحوة، اعتبر هؤلاء بالفعل، سواء أكانوا موالين أو رفضيّين، التوحيد مقدَّماً على الجهاد، وأنّ الأولويّة

---

(١٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

(١٦٨) هذا ما اقترحه بالخصوص لوري رايت: Wright, *The Looming Tower: Al-Qaeda and the Road to 9/11*, p. 144.

(١٦٩) مشاري الذايدي، «فلسطيني نشأ في الكويت،» **الشرق الأوسط**، ٧/ ٧/ ٢٠٠٥.

(١٧٠) المقدسي، **الكواشف الجليّة في كفر الدولة السعودية**.

(١٧١) مشاري الذايدي، «مطبخ بيشاور وطبخة غرناطة،» **الشرق الأوسط**، ١٤/ ٥/ ٢٠٠٣.

يجب أن تعطى لتطهير العقيدة. لكن في حين ساندت الصحوة المقاومة الأفغانيّة من دون أن تتورّط ميدانياً، رفض أهل الحديث تأييد حركات لم تكن في نظرهم سوى حركات سليلة الإخوان المسلمين، وليست لها في العمق قيمة أكبر ممّا للشيوعيّين الذين كانوا يواجهونهم.

يلائم خطّ أهل الحديث هذا، النظام السعودي الذي كان يتوجّس خيفةً أكثر فأكثر - من دون أن يكون بعدُ قادراً على التصريح بذلك - من هذا الجهاد الأفغاني الذي أثّر فيه بشكل متصاعد الإسلاميون الراديكاليون المعادون للأنظمة الشرق أوسطيّة. بالنسبة إلى بعضهم شجّع النظام السعودي نفسه الانشقاق بين ابن لادن وعزّام بسبب قلقه من عدم امتلاكه سيطرة كافية على الشيخ الفلسطيني(١٧٢). ومع ذلك لم يغيّر هذا من المعادلة شيئاً، بالنظر إلى أنّ ابن لادن استفاد بدوره من استقلاليّة مقلقة جدّاً لسلطات المملكة. هذا الالتقاء بين الموقف شبه الرسمي للنظام وخطّ أهل الحديث سمح بعودة هؤلاء: من **جهة**، شرع أهل الحديث الموالون في استعادة مكانتهم، وتمّ تسهيل وصولهم إلى منابر ومواقع التأثير خفيةً. ومن **جهة أخرى** دخل أهل الحديث الرفضيّون - وعلى رأسهم اليمني مقبل الوادعي - في ضرب من الهدنة مع الحكم السعودي. ومع ذلك لم يتوقّف التعاون بين الطرفين عند هذا الحدّ.

فقد كانت لأهل الحديث اتّصالات قديمة في أفغانستان بأحد شيوخ منطقة كونار وُلِد سنة ١٩٣٤(١٧٣) ودرس في باكستان مع علماء من جماعة أهل الحديث الهندية(١٧٤) وكان يحمل الاسم المستعار جميل الرحمن (اسمه الحقيقي هو مولوي حسين). وبعودته إلى أفغانستان عُرِف منذ سنة ١٩٦٠ بميوله السلفيّة، وأسّس في ١٩٦٥ جمعيّةً باسم جمعيّة الدعوة إلى الكتاب والسنّة(١٧٥)، بهدف تطهير الإسلام المحلّي «من البدع

---

(١٧٢) انظر مثلاً: أبو اللوجري، «المخابرات السعوديّة قتلت عزّام والمجاهدون ثبّتوا الدولة وأقاموا النظام،» **الوسط** (اليمن)، ١٥/٣/٢٠٠٦.

(١٧٣) «فضيلة الشيخ جميل الرحمن في لقاء مع المجاهد،» **المجاهد**، العددان ٥ - ٦ (نيسان/أبريل - أيار/مايو ١٩٨٩).

(١٧٤) جماعة أهل الحديث، <http://www.saaid.net>.

(١٧٥) «فضيلة الشيخ جميل الرحمن في لقاء مع المجاهد».

المنكرة» المرتبطة بالتصوّف والمذهب الحنفي. وفي بداية الحرب انضمّ إلى الحزب الإسلامي بقيادة قلب الدين حكمتيار، وتقلّد فيه مسؤوليّة التعليم.

غير أنّ جميل الرحمن قرّر في النصف الثاني من الثمانينيات أن يستقلّ بنفسه، وقد جرت الأمور حسب موسى القرني على النحو التالي: «جاء بعض التجّار الخليجيّين من السعوديّين والكويتيّين لزيارته وقالوا له: يا شيخ جميل الرحمن، أنت سلفي، كيف تستطيع أن تقاتل مع حكمتيار؟ كيف يمكنك القيام بالجهاد تحت راية رجل من الإخوان المسلمين؟ [. . .] وعند ذلك وعدوه بالمال والدعم بشرط مغادرته الحزب وتكوينه قيادة مستقلّة»(١٧٦). منذ ذلك الوقت، أصبحت جماعة الدعوة إلى الكتاب والسنّة التي وصفها مقبل الوادعي بصورة بليغة بأنّها «أهل الحديث في أفغانستان»(١٧٧) تابعاً لأهل الحديث وبصورة شبه رسميّة للنظام السعودي على الساحة الأفغانيّة. بالإضافة إلى التبرّعات الغزيرة من التجّار الأغنياء القريبين من أهل الحديث أو من العائلة المالكة، تلقّت الجماعة الدعم المعنوي التامّ من الشيخ ناصر الدين الألباني(١٧٨) ومن رموز أهل الحديث الموالين مثل ربيع المدخلي(١٧٩)، ـ ومما قد يبدو من الوهلة الأولى باعثاً أكثر على الاستغراب ـ أهل الحديث الرفضيّين على غرار مقبل الوادعي(١٨٠).

وبدأ جميل الرحمن تخصيصاً، هو أيضاً، باستقبال مجاهدين

---

(١٧٦) موسى القرني، «حقائق عن الجهاد،» محاضرة صوتيّة.

(١٧٧) مقبل الوادعي، **السيوف الباترة لإلحاد الشيوعيّة الكافرة** ([د. م.: د. ن.، د. ت.])، ص ٧١.

(١٧٨) خصّ الألباني جميل الرحمن بشريط مسجّل عنوانه: «كلمة حقّ في الشيخ جميل الرحمن».

(١٧٩) نشر المدخلي عدّة مقالات في مجلّة **المجاهد** لجميل الرحمن. انظر: ربيع المدخلي، «الدفاع عن السنّة وأهلها،» **المجاهد**: العدد ٩ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٩)؛ العدد ١٠ (أيلول/ سبتمبر ١٩٨٩)، والعدد ١١ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٩).

(١٨٠) خصّص مقبل الوادعي لجماعة الدعوة إلى الكتاب والسنّة قسماً كاملاً من كتابه **السيوف الباترة لإلحاد الشيوعيّة الكافرة** قدّمها فيه باعتبارها الوحيدة الجديرة بتمثيل الجهاد في أفغانستان (الوادعي، **السيوف الباترة لإلحاد الشيوعيّة الكافرة**، ص ٧١ ـ ٨٢).

سعوديّين تلقّوا أمراً «بعدم زيارة المَضافات المنافسة، في إطار الحرص على تجنيبهم التأثيرات المضرّة، وإلّا فإنّهم يعرّضون أنفسهم للطرد وقطع الجراية الشهريّة التي كانت أكثر ارتفاعاً بكثير من تلك التي كان المتطوّعون في بيوت الضيافة الأخرى في بيشاور يتلقّونها، وذلك بفضل المنّة الماليّة السعوديّة»[١٨١]. ويوجد من بين هؤلاء المجاهدين مؤيّدون لخطّ أهل الحديث الموالي، وأتباع لأهل الحديث الرفضيّين في الوقت نفسه.

على الرغم من الجهود المبذولة لإبقائهم بعيداً عن باقي الساحة الجهاديّة، فقد حدث ما لم يكن منه بدّ: فمن **ناحية** وقع الكثير تحت تأثير أبي محمد المقدسي الذي يرتكز ـ لأنّه هو نفسه ينحدر من الجماعة السلفية المحتسبة ـ على الأدبيّات والمنهج الذي أَلِفُوهُ[١٨٢]، ومن **ناحية أخرى** أقاموا علاقات مع الشبكات الجهاديّة[١٨٣] فاتحين بذلك المجال للتقارب بين التيّارين الذي سيطبع بداية من ١٩٩٠.

بالإضافة إلى ذلك، أعطى الدعم الذي تلقّاه جميل الرحمن من السعوديّة وسائل عمل ضخمة: ففي تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٨، «حرّر» كل ولاية كونار التي تحولت إلى «إمارة سلفيّة» حقيقيّة[١٨٤]. وبعد شهرين، في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٨، بدأ ينشر مجلّة **المجاهد** الأكثر قراءةً في السعوديّة[١٨٥]. ولكنّ دخول هذا الفصيل الأفغاني الجديد إلى الساحة قلَب التوازنات الهشة القائمة. ثمّ إنّ جميل الرحمن رفض بتعنّت التعاون مع الجماعات الأخرى التي شهّر بانحرافها في العقيدة. استعرت الحرب مع حكمتيار المدعوم من الصحوة. وكلّفت هذه الحرب جميل الرحمن حياته، فقد اغتيل في أغلب الظنّ من قبل أحد أنصار حكمتيار في

---

(١٨١) Rougier, *Le Jihad au quotidien*, p. 70.

(١٨٢) الذايدي، «مطبخ بيشاور وطبخة غرناطة».

(١٨٣) حوار مع مشاري الذايدي الذي ذهب للإقامة عند جميل الرحمن سنة ١٩٩١.

(١٨٤) **المجاهد**، العدد ٢٢ (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٠)، ص ٣٠.

(١٨٥) كانت ٥٠٠٠ نسخة (من جملة ١٠٠٠٠ إلى ٥٠٠٠٠) من المجلّة ترسل كلّ شهر إلى السعوديّة. انظر: Ahmad Muwaffaq Zaydan, *The Afghan Arabs: Media at Jihad* (Islamabad: PFI, 1999), p. 85.

كانون الأول/ديسمبر ١٩٩١[١٨٦]. كان تصاعد المخاطر في أفغانستان، الذي يغذّي تصاعد التوتّرات ويتغذّى منها، يلاحَظ في الوقت نفسه في السعوديّة بين الصحويّين وأهل الحديث الموالين غداة حرب الخليج. (وسنعود إلى هذه الحرب بتفصيل أكبر في الفصل السادس).

٤ ـ حدود التغلغل الصحوي

في الوقت الذي بدت فيه الصحوة قد انفردت بالنشاط الإسلامي وفرضت حضوراً متزايداً في مجمل مجالات الفضاء الاجتماعي، قامت عدّة حركات معادية للصحوة بإسماع صوتها. وحين نحاول تحديد موقعها من الفضاء الاجتماعي نجد لديها قاسماً مشتركاً: ينتمي الكثير من أعضائها إلى شرائح مخفضة (أي غنيّة من ناحية رأس المال الاجتماعي، وفقيرة من ناحية رأس المال الاقتصادي) أو شرائح تعاني التمييز (أي فقيرة من ناحية رأس المال الاجتماعي مهما كان رأس مالها الاقتصادي). في ما يتعلّق «بالمخفضين»، يتعلّق الأمر أساساً بـ «البدو» الذين يتمتّعون بإحساس بالفخر الاجتماعي لا يضاهى، ولكنّهم خاسرون كبار في المستويين الاقتصادي والسياسي من بناء الدولة السعوديّة. أمّا من يعانون التمييز الذين نجدهم في هذه المجموعات فهم أفراد ذوو أنساب اجتماعيّة منخفضة، أي سعوديّون من أصل أجنبي، سواء أكانت لهم جنسيّة أم لا، والحضريّون من أصول غير قبليّة المعروفين بالخضيريّين.

إنّ دراسة تركيبة الجماعة السلفيّة المحتسبة تسمح بإبراز هذه الشرائح بكلّ وضوح. ومن أجل إنجاز هذه الدراسة بشكل جيّد، تمكّنّا بفضل المعلومات التي وفّرها ناصر الحزيمي ومصادر عديدة مكتوبة من تحديد ملامح عيّنة من ٣٥ عضواً في الحركة: ١٨ منهم بدو يتحدّرون من قبائل، ٥ منهم من حرب، و٥ من شمّر، و٣ من عتيبة، و٣ من لحيان، و١ من بني تميم، و١ من قبيلة غير محدّدة، و٨ أجانب (يحملون أو لا يحملون الجنسيّة السعوديّة) منهم ٦ من اليمن، و١ من مصر، و١ من إيران، و٢

---

(١٨٦) مقبل الوادعي، «مقتل الشيخ جميل الرحمن الأفغاني رحمه الله،» <http:// www.muqbel.net>.

خضيريان، وأخيراً نجد من بينهم فرداً واحداً من نجران على الحدود اليمنيّة، وهي منطقة مبخوسة لدى سعوديّي الداخل.

من بين علماء الحركة، كان المقيمون الأجانب وخصوصاً اليمنيّون (مقبل الوادعي، أحمد المعلِّم وحسن الوحيدي بالخصوص) مبالَغاً في تمثيلهم بشكلٍ واضح. وليس باعثاً على الاستغراب أن يكون خطّ أهل الحديث جذّاباً لهؤلاء العلماء في مجتمع ارتبط فيه تقليدياً الارتقاء في المجال الديني ـ كما رأينا ـ بالانتماء إلى بعض شبكات نقل العلم التي تتحكم فيها أرستقراطيّة دينيّة حقيقيّة، أصيلة «الهلال النجدي». فيشكك أهل الحديث، نتيجة الأمر الواقع، في المدونة التي ترتكز عليها شرعية المشايخ المسيطرين ومعايير الشرعيّة، ذاتها صلبَ المجال الديني: بما أنّ كلّ حديثٍ مشكوكٌ فيه وبالإمكان إخضاعه للنقد، فإنّ التلقي ـ عن شيخ ـ لم يعد له في نظر أهل الحديث إلّا أهمّيّةً نسبيّةً جدّاً. وبناءً عليه، فإنّ العالِم الكبير هو من حفظ من الكتب عدداً مهمّاً من الأحاديث وتراجم الرواة، وعرف كيف يواجه بعضها ببعض من أجل إثبات صحّتها أو بطلانها. وبفضل ذلك تمكّن الألباني، هذا الغريب الحقيقي بين الغرباء أصيل ألبانيا وعصامي التكوين الديني بشكل واسع، من فرض نفسه على التوالي في المجال السوري ثمّ في المجال السعودي.

وفي حالة إخوان بريدة، يجب ـ حسب منصور النقيدان ـ التمييز بين قدامى الحركة الذين كان أكثرهم قَبَلِيِّين حضريّين والمنتمين الجدد الذين التحقوا بالحركة من أواسط الثمانينيات. نَعدُّ من النوع الثاني نسبةً عاليةً من الخضيريين(١٨٧). أخيراً، في ما يخصّ الشبكة الجهاديّة، من الواضح أنّ الأصناف التي عانت التمييز كانوا أوّلاً ممثَّلين فيها تمثيلاً جيّداً: حتّى لا نذكر إلّا مثالين، أسامة بن لادن هو نفسه أصيل حضرموت باليمن، بينما كان أحد الشيوخ الأوائل الملتحقين به، موسى القرني، مولوداً في منطقة جازان على الحدود اليمنيّة. لاحظنا علاوة على ذلك، أنّ أكثر الجهاديّين الأوائل هم أصيلو الحجاز والمنطقة الشرقيّة، أين نجد الفئات المتميِّزة

(١٨٧) حوار مع منصور النقيدان.

اجتماعيّاً بكثرة، بينما كانت منطقة نجد قلب السعوديّة حيث يتركّز رأس المال الاجتماعي، قليلةَ التمثيل جدّاً. فبالنسبة إلى من يعانون التمييز في الفضاء الاجتماعي السعودي، أمكن لأمميّة الأيديولوجيا الجهاديّة أن تظهر إذاً، في البداية كمهرب من القواعد الصارمة المفروضة بحكم التصنيفات الاجتماعيّة الجارية في المملكة. مع ذلك يجب أن نلاحظ أنّ هذا صحيح خصوصاً في سنوات الجهاد الأفغاني الأولى. فمنذ ١٩٨٧ اجتذبت «القضيّة الأفغانيّة»، التي حظيت منذ ذلك الوقت بدعاية واسعة ودعم رسمي، مجاهدين متحدّرين من شرائح اجتماعيّة متنوعة.

إنّ كون هذه المجموعات المتنافسة من الصحوة تضمّ نسبةً واسعةً من الأفراد المتحدّرين من فئات مخفّضة المنزلة أو تعاني التمييز، يشير بطريقة انعكاسيّة إلى حدود الحركة الصحويّة: فلأنّ التعليم هو الذي يحدّد انتشارها، اشتملت الحركة قبل كلّ شيء على الطبقات المتوسّطة الحضريّة الأكثر حظّاً في هذا المجال. وفي الأرياف[١٨٨] مثلما هو الحال عند الفئات الأكثر حرماناً حيث التمتّع بالتعليم (وبالخصوص التعليم الجامعي) أقلّ، يكون الحضور الصحوي أقلّ أيضاً.

ومن المفيد كذلك ملاحظة أنّ الصحوة، كما قال سليمان الضحيّان «حركة يهيمن عليها القَبَليّون»[١٨٩]. إنّ هذا تأكيد يصعب إثباته علميّاً بما أنّه لا توجد إحصائيّات عن الكوادر الصحويّة. بناءً عليه، من الواضح أنّه إذا كان أبرز قادة الحركة متحدّرين من جملة مناطق المملكة (بصفة خاصّة من الجنوب ومن الحجاز، وهو ما يمثّل في المجال الديني، بطريقة لا تقبل الإنكار، جِدَّةً ملحوظة مقارنةً بالعلماء التقليديّين الذين كانوا نجديّين)، فإنّنا لا نحصي من بينهم سوى عدد قليل من الأفراد

---

(١٨٨) مثلما أشار موردخاي عبير (Mordechai Abir) فإن التطور ـ وخاصة تطور التعليم ـ في سنوات ١٩٧٠، قد نفع خاصة سكان المدن. فالمخطط الخماسي الثالث (١٩٨٠ ـ ١٩٨٥) كان هدفه الأساس إصلاح ذلك التفاوت، ولكن عبير (Abir) يشير أن ركود الثمانينيات لم يسمح له بتحقيق أهدافه. انظر: Mordechai Abir, *Saudi Arabia: Government, Society, and the Gulf Crisis* (London: Routledge, 1993), p. 95, and Ali A. Al-Sultan, «Social Class and University Enrollment in Saudi Arabia,» (MA Thesis, Michigan State University, 1979), p. 52.

(١٨٩) حوار مع سليمان الضحيّان.

المتحدّرين من أصول غير قَبَليّة(١٩٠). تبدو الصحوة إذاً، بإيقافها تقدّم أولئك الذين ليس لهم النسب الأصيل، قد أعادت بالنهاية إنتاج غلال رأس المال الاجتماعي في صلبها.

وعلى الرغم من مداها الرمزي الذي لا يُنكر، فإنّ هذه الحركات المقاومة للصحوة لم تقلل كثيراً من هيمنة الصحوة على الساحة. فلأنّ الصحوة كانت تتمتّع بإمكانات متزايدة باطّراد، ولأنّ القسم المتعلّم من السكّان يرتفع بصورة أُسِّيّة(١٩١) في مجتمع يزداد فيه عدد أفراد الطبقات الوسطى الحضريّة باستمرار نتيجة التمدّن والإثراء السريع، فإنّ الصحوة تظلّ من بعيد، وبصورة أوكد بعد سنة ١٩٧٩، القوّة الرئيسة في صُلب الحركة الإسلاميّة السعوديّة.

---

(١٩٠) كي لا نذكر سوى بعض الأمثلة: سلمان العودة وناصر العمر متحدّران من بني خالد؛ عائض القرني وعوض القرني متحدّران من بلقرن؛ سفر الحوالي متحدّر من غامد؛ عبد الوهاب الطريري من عنزة... إلخ

(١٩١) تحتوي المملكة على أكثر من مليوني تلميذ في المدارس الابتدائية والثانوية سنة ١٩٨٦، في حين كان عددهم ٤٠٠ ألف سنة ١٩٧٠. أما بالنسبة إلى الجامعة، فإن السعودية عرفت ١٥٣٠١ متخرجاً سنة ١٩٨٦، بينما لم يتجاوز عددهم ٨٠٨ متخرجاً سنة ١٩٧٠. انظر: Fouad al-Farsy, *Modernity and Tradition in the Kingdom of Saudi Arabia* (London: Kegan Paul International, 1990), p. 256.

الفصل الرابع

تضحية بجيل

منذ أواسط الثمانينيات، بدأت المنظومة الانسيابية التي استند إليها النظام السعودي تاريخياً تعرف اختلالاً وظيفيّاً، وبشكل رئيس بسبب الانكماش الاقتصادي الناتج عن انخفاض سعر النفط. تزامن هذا الأمر مع وصول «جيل الصحوة» إلى سنّ الرشد، أيّ الجيل الأوّل الذي تربّى على أيدي الإخوان المسلمين. كما سنرى في الصفحات الآتية، أدّى هذا الأمر إلى حدوث «انتفاضات» متزامنة في مجالات مختلفة كان فيها الصحويون في وضع المغلوب على أمره، الذي لا أمل له في الارتقاء. وفي سعي إلى إسباغ الشرعية على تحركاتهم، عمل هؤلاء على نقل أطر تفسير العالم الموروثة عن نشأتهم الإسلاميّة إلى الواقع السعودي. عثر «الثوار بلا قضيّة» أخيراً على قضيّة.

وبذلك نلاحظ بروز شروط أزمة سياسيّة كبرى، لم تنفجر حقيقةً سوى غداة النداء الذي وجهه الملك فهد إلى القوّات الأمريكيّة، الأمر الذي شكّل حافزاً كبيراً للتعبئة، وهو مسار قاد إلى الأزمة التي سنهتمّ بها ضمن هذا الفصل.

أولاً: المنافسات الصحوية في السيطرة على الفضاء الاجتماعي

لفهم الأسباب التي أدّت إلى تسارع الأزمة، وجب البدء بطرح أسئلة أعمق بخصوص الآليات التي تشرح حالة الطمأنينة التي عرفها الصَحَويُون حتى أواسط الثمانينيات.

وكما بيّنّا، يتكوّن ميدان السلطة (وكذلك إلى حدّ ما الفضاء الاجتماعي) في المملكة العربية السعوديّة من مجموعة من المجالات، تنزع كلٌّ منها إلى الحفاظ على استقلاليتها. لذلك يجد كلّ مجال نفسه موزّعاً بين عدّة مجموعات، تُنافس بعضها بعضاً في شدّة ومن دون هوادة. وتشكّل الصحوة، وهي موجودة في أغلب هذه المجالات، إحدى تلك المجموعات. لقد واجهت الصحوة منافسيها، أوّل الأمر، من خلال الصراعات التي خاضتها معهم داخل التيار الإسلامي، وعلى الأخصّ أهل الحديث. فبعد ١٩٧٩، وإثر الوهن الذي أصاب التيّار الإسلامي غير الصَحَوي، انحصر الصراع داخل الصحوة، بين الجماعتين الأساسيتين، الإخوان والسروريين، في مختلف المجالات التي تواجدوا فيها، بدءاً بالمجالين الديني والتربوي.

لقد سبق أن أشرنا إلى أن الإخوان السعوديين والسروريين يحملون منذ البَدء بعض الفروقات بينهم؛ فشبكات الإخوان حَوَتْ عند انطلاقتها بعض العناصر القريبة من خطّ حسن البنّا، مثل حمد الصليفيح، أو عبد الله التركي، أو محمد عمر الزبير، وجميعهم من تلامذة منّاع القطّان، أو غالبيّة إخوان الزبير. وعلى خلاف ذلك فقد بدا محمد سرور، وقبل أن ينتقل إلى المملكة، من أوائل القطبيّين، فضلاً عن كونه «سلفيّاً» ذا قناعة. حين نبسّط الأمر يمكن القول إنّ الإخوان السعوديين والسروريين يمثّلون على التوالي - عند بدايتهما - كلاً من تيّار البنّا والتيّار القطبي ضمن المجال الديني السعودي[(١)]. هذه الوضعيّة لن تدوم: فصعود نجم التيّار القطبي عند الإخوان خارج الجزيرة العربيّة، معطوفاً على تناغمه المبدئي الكبير مع المدرسة الوهابيّة، أدّى في السبعينيات، إلى تناسق تيّار الصحوة بكامله على الخطّ القطبي (كما أعاد تعريفه على وجه التحديد محمد قطب).

تبقى على الرغم من ذلك بعض الفروقات بين الجماعتين: وتخصّ الموقف المتّخذ تجاه المخالف في العقيدة، وبالأساس الشيعية والصوفية. فالتكفير يفرض نفسه عند أغلب السروريين (وهم يقتربون بذلك، من دون

---

(١) حوار مع اسماعيل الشطّي.

الإفصاح، من الخط الاقصائي القديم)، في حين أنّ الإخوان (في توافق مع «النزعة الاحتوائية» لنظرائهم في الشرق الأوسط)، وعلى الرغم من تنديدهم الشديد بأيّ خروج عن خط الصحيح، إلّا أنّ ذلك لا يؤدّي عندهم إلى الإخراج من الملّة. لا نتعجّب حين نرى أنّ من انتدبتهم المملكة في السبعينيات لتمثيلها في اللقاءات بالعلماء الإيرانيين، عبر رابطة العالم الإسلامي بشكل خاص، هم غالباً ما يكونون من الإخوان السعوديين، وليس من السروريين قطعاً[٢].

مثّلت الثورة الإيرانيّة سنة ١٩٧٩ صدمةً للمملكة العربيّة السعوديّة، التي أحسّت بأنّ الأمر يهدّدها مباشرة. إنها بداية حرب باردة جدية في الشرق الأوسط، تضع قوتين إسلاميتين وجهاً لوجه في المنطقة. وضمن هذا الإطار، لم تتردّد المملكة في دعم صدّام حسين معنويّاً وماديّاً في الصراع الذي جمعه مع إيران في سنة ١٩٨٠. جاءت الحرب الباردة بين المملكة السعوديّة وإيران دعائيّة كذلك. دعت الإذاعات والصحف الناطقة بالعربيّة من طهران إلى تصدير الثورة الإسلاميّة، في مسعىً للتخفيف من بُعدها الشيعي، وتقدّم هذه الثورة في صورة المثال العالمي. في المقابل ندّد النظام السعودي بالطابع الطائفي للجمهوريّة الإسلاميّة وأذكى نار المعاداة للمذهب الشيعي، الذي خفّفت منه قوّة الدفع الاحتوائي في العقود السابقة من دون أن تلغيه. التنديد بالخطر الشيعي صار السمة المشتركة للخطاب الديني السعودي، تردّده في تناغم مجمل مكوّنات المجال الديني، سواء أكانوا من السروريين أم من الإخوان. ومنذ ذلك الحين، اختفت آخر نقطة خلاف كبرى بين الجماعتين[٣].

---

(٢) وهي ـ مثل كثير غيره ـ حالة حَمَد الصليفيح، الذي أرسِل لبعض الوقت ملحقاً بالسفارة السعودية في طهران.

(٣) الاختلافات الصغيرة القليلة الباقية بين الجماعتين ليست في مستوى الظاهر ولا في الأيديولوجيا، ولكن في بعض جوانب السلوك. ومثلما أخبرنا علي، وهو أحد أعضاء الإخوان المسلمين السعوديين في سنوات ١٩٨٠: «فالبعض منا كان يدخّن خفية. وعندما كان المشرف عنّا يعلم بذلك كان يقتصر على إبداء الملاحظة لا أكثر. أما السلفيون [السروريون] فقد كانوا أكثر تشدداً: فالتدخين بالنسبة إليهم يعني الطرد المباشر».

هذا لم يمنع السروريين من التنديد دائماً بما يرونه نقصاً في العقيدة لدى الإخوان، ويعملون من دون هوادة على تحميلهم مسؤولية بعض المواقف التي اتخذها بعض المثقفين المرتبطين بهم خارج المملكة، مثل محمد الغزالي (على الرغم من كونه لم يعد ينتمي إلى الإخوان رسميّاً، وإن بقي قريباً منهم) الذي نشر كتابه **السنّة النبويّة بين أهل الفقه وأهل الحديث**(٤) وندّد من خلاله بموقف الوهابيين من المرأة ومن المسلم الآخر، ممّا أثار احتجاجات واسعة في الأوساط الدينيّة السعوديّة. جاء الردّ عبر سلمان العودة، ذي التوجه السروري، وكتابه **حوار هادئ مع محمد الغزالي**(٥) متّهماً هذا الأخير بالرفع من مكانة العقل والعمل على تقريب المذهب السنّي من المذهب الشيعي. كانت هذه الاتّهامات ـ في لغة المجال الديني المحلي ـ تهدف أساساً إلى إحراج الإخوان في المملكة، الذين اكتفوا بإعلان خصوصيتهم السعوديّة. هجمات أخرى استهدفت في الفترة ذاتها منظّر الإخوان المسلمين السوريين سعيد حوّى، المقبول سياسياً لدى الصحوة لاتّباعه الخط القطبي ولكن المحافظ على علاقات قوية، كأغلب الإخوان في مسقط رأسه، مدينة حماه، مع الصوفية. وكان كتابه **تربيتنا الروحيّة** قد سبّب جدلاً كبيراً، ووجد الإخوان السعوديون أنفسهم في حرج زائد، خاصةً وأن مؤلّفات حوّى كانت تدرَّس عادة في حلقاتهم، وتباع في مكتباتهم. شعر الإخوان بأنّ هذه الكتابات تهدّدهم في وجودهم الوهّابي، ما دفعهم إلى فكّ ارتباطهم بالمنظّر السوري؛ وفي ظرف بضعة أشهر أواسط الثمانينيات، اختفت كتبه من مكتباتهم(٦) ومن مناهج التدريس في الحلقات(٧).

ضمن هذا المنطق، شهدت الثمانينيات، رغبةً من السروريين في التأسيس لاستقلالهم الفكري عن الإخوان. وكان الطرفان ـ على الرغم من

---

(٤) محمد الغزالي، **السنّة النبويّة بين أهل الفقه وأهل الحديث** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥).

(٥) سلمان العودة، «حوار هادئ مع محمد الغزالي،» <http://www.Islamway.com>.

(٦) حوار مع مهنا الحبيل.

(٧) حوار مع أسامة الغامدي.

بعض الفروقات ـ ينهلان إلى ذلك الحين من المدوّنة المرجعية نفسها، المكوّنة أساساً من مؤلفات محمد قطب (وسيّد قطب) ومجلّة **المجتمع**، هذا من جهة، ومن جهة أخرى المؤلفات الكلاسيكية للمدرسة الوهابية. هذا الأمر سيتغيّر سنة ١٩٨٦، عندما تأسس «المنتدى الإسلامي» في لندن، الذي أصبح بحسب وصف أحد السروريين القدامى «أهمّ مركز فكري للجماعة»(٨).

أصدر المنتدى الإسلامي منذ ذلك التاريخ مجلّةً سياسيّةً دينيّةً شهريّةً، تحت تسمية **البيان**، تحوّلت على مدى بضعة سنين إلى الوعاء الأساس لكلّ الحلقات السرورية في المملكة. وظهر على أعمدتها كتابات جيل من المنظرين والمثقفين الجدد المرتبطين بالجماعة، وعلى رأسهم مؤسّس المجلّة، السوري محمد العبدة، وهو من أوائل السروريين المقربين من محمد سرور. وظهرت إلى جانبه وجوه أخرى، كمحمد الدُوَيْش، المنظّر الكبير في مجال التربية ضمن التيّار السروري، وعبد العزيز الجُلَيِّل، صيدلاني في الأصل ومؤسّس أحد أهمّ المكتبات السرورية في الرياض، مكتبة «طيّبة»، الكائنة في حيّ «السُويدي»، وأخيراً عبد العزيز العبد اللطيف، أستاذ العقيدة المعروف بجامعة الإمام، ومن ثمّة الضامن للمشروعية الوهابية للجماعة. فنتيجةً للانتقادات الصادرة عن أهل الحديث ضدّ الصحوة والتي تتهمهم فيها بنقص في العلم وتهميش للعقيدة: كان السروريون ـ وبدرجة أقلّ الإخوان ـ يجتهدون في إبراز علماء أصوليين تماماً بحسب المعايير الوهابيّة. وقد تمكّنت **البيان** من جلب مفكّرين غير سعوديين، ما أشّر على توسّع أول للشبكة السرورية خارج المملكة. من بين هؤلاء، نجد شخصيتين ذواتي وزن: المصري جمال سلطان، والسوداني جعفر شيخ إدريس، المختلفيْن مع الإخوان المسلمين في بلديهما، والمدافعيْن عن المدرسة الوهابية. وسيكون لكتابات جمال سلطان، وعلى وجه الخصوص تلك التي تندّد بالتيارات الفكرية غير الإسلامية والإسلاميّة غير السلفيّة، تأثير عظيم في المملكة.

---

(٨) حوار مع سروري سابق.

وعلى الرغم من أنّ دور مجلّة **البيان** يتمثل أساساً في إنتاج مدوّنة أيديولوجية سرورية خالصة، إلّا أنّ محتواه لا يتباين في العمق سوى قليلٍ عن أيديولوجية الصحوة في شكلها التقليدي، ومن ثَمّة، عن النظرة التي يحملها الإخوان السعوديون عن العالم. وما يبدو من صراع فكري بين كلّ من الإخوان والسروريين في الواقع، لا يعدو أن يكون سوى صراعٍ على واقع آخر أكثر وجوديّة، أيّ السيطرة على موارد المجال الدينيّ السعودي، ومن وراء ذلك، الفضاء الاجتماعي. عرفت مختلف مجالات تحرك الصحوة إلى حدود الثمانينيات من القرن الماضي، وأساساً المجال الديني والمجال التربوي، توسعاً مطرداً بفعل الضخّ المتزايد للبترودولار. وكانت الصحوة في كلّ من المجالين تحتل مكانةً مرموقةً أكثر فأكثر.

مثّلت السيطرة على المؤسسات ـ في كل مكان ـ رهاناً من الدرجة الأولى بالنسبة إلى الجماعات الصحوية. وهذه المؤسسات على نمطين: المؤسسات الكبرى، كالجمعيات الخيريّة لتحفيظ القرآن، التي تشرف على دروس الحفظ على مستوى المناطق والبلديات، أو الفروع المحليّة لوزارة التربية التي تشرف على بعض الأنشطة الطلابية في كلّ منطقة، أو عمادة شؤون الطلّاب(٩) التي تتولّى في كل جامعة تنسيق مجمل الأنشطة الخارجة عن المناهج الدراسية الرسمية؛ والمؤسسات الصغرى، على غرار المساجد (و«المكتبات» وحلقات تحفيظ القرآن القائمة ضمنها)، ومجموعات التوعية الإسلامية، وبطريقة أوسع، جميع المؤسّسات التي تشكّل قاعدة النشاطات الطلّابية، من المدرسة إلى الجامعة.

تعتبر المؤسسات الكبرى أهدافاً أساسيةً لمحاولات السيطرة عليها، لأن الموارد الهامّة التي تحاول الجماعات التمكّن منها تمرّ عبرها، من ناحية، ومن ناحية أخرى لأنّ من يحكم السّيطرة على هذه المؤسّسات يمكنه احتواء المؤسّسات الأصغر بما أنّ هذه الأخيرة مُتَحَكَّمٌ فيها من

(٩) كثير من الوجوه المرتبطة بالجماعة شغلوا هذا المنصب الاستراتيجي، ومن بينهم عوض القرني (جامعة الإمام، فرع أبها) وموسى القرني (الجامعة الإسلامية بالمدينة).

الأولى، ويمكنه تعيين أعضاء من جماعته على رأسها[١٠]. تتمتع المؤسّسات الدّنيا بأهميّة بالغة لمن أراد ضمان استمرارية الجماعة، بما أنّها تمثل الهياكل الرئيسة لتجنيد الأنصار. يصبح لذلك قيمة خاصة أنّ القوّة التّعبويّة لجماعة من الجماعات تحدَّدُ من خلال عدد الهياكل التي تتحكم فيها أكثر من الجاذبيّة التي تتمتّع بها. وبالفعل فإنّ الانضمام إلى هذه المجموعة أو تلك لا يفسّر، في الغالب بالاختيار الواعي في سوق الأفكار المفتوح وإنّما بمنطق الأسواق المأسورة التي يجاور بعضها بعضاً.

وهكذا فإنّ شابّاً يصير سرورياً (أو إخوانيّاً) لأنّ حلقة تحفيظ القرآن أو مكتبة مسجد الحيّ سرورية (أو إخوانيّة) الولاء. وبالطّريقة نفسها فإنّ انتماء المسؤول عن مجموعة التّوعية الإسلاميّة إلى المدرسة التي يرتادها الشّاب من شأنه أن يحدّد في الغالب انخراطه، إذا كان الشّاب ممّن يرغبون في المشاركة في عالم النشاط الإسلامي. ويبدو هذا المنطق شديداً لدرجة أن الشّاب الذي ينخرط في جماعة ـ مثلما رأينا ـ لا يدرك ذلك منذ البداية، وعندما يعي انتماءه يصبح من الصّعب عليه التراجع بفعل الضّغط الذي تمارسه المجموعة. وتحاول الجماعات بكلّ الوسائل أن تبقي على هذه الميزة الآسرة في عملية التجنيد. فكان أحد السروريين السابقين يلاحظ مثلاً: «كان المخيّم الصّيفي «موسى بن نصير» هو المخصّص لمكتبتنا وبعض المكتبات الأخرى (وتعني المكتبة هنا «حَلقة الدّرس» في الجماعة) ولكن لم يكن بوسعنا التسجيل في مخيّم «نهاوند» مثلاً على الرغم من أنّه كان الأقرب إلينا»[١١].

يفترض في الجامعة، حيث يوجد ممثلون عن الجماعات المختلفة أن تكون استثناءً لهذه القاعدة. ففي جامعة الملك سعود في الرّياض مثلاً

---

(١٠) روى لنا أحَدُ الإخْوان الشبَّان، رفض ذكر اسمه، قِصَّةً تعكس ذلك، يقول: «في كلّيةِ التَّقنِيَة بالرِّياض، كانَ هُناكَ مَجْموعَةٌ تَنْتَمي إلى إخوان الفنيسان، وكانوا يُنظِّمون المُعَسْكَر الصّيفي بِالكلِّية كُلَّ سَنَة. ذات يوم وقعت تسميةُ أحَدُ السروريين مَسؤولاً عَن الأنْشِطة الطُّلابية في مُؤسسة التعليم الفنِّي [والذي يُشْرِفُ عَلى الكلّيات الفنّية في المَمْلكة]. قام بإبعاد المجموعة التي كانت تُشْرِف حتَّى ذلِكَ الوَقت على المُعَسْكَرِ الصَّيفي وَعوّضها بِفريقٍ من جماعَته» (مُقابلة مع شابٍّ مِنَ الإخوان).

(١١) «مشاري الذايدي... ورحلة التحوّلات الفِكرية» (حِوارٌ مَعَ جَسَد الثقافة)، آب/أغسطس ٢٠٠٣ <http://www.jsad.net>.

يتحكّم الإخوان في الجوّالة بينما يتحكّم السّروريّون في اللّجان[١٢]. كلّ جماعة هنا معنيّة باقتراح أنشطة وتوفير خدمات لجذب الشباب. هنا أيضاً فإنّ الحراك مغلوط، فكثيرٌ من الشّهادات التي استقيناها تبرز أنّ الشّباب المنتمين أصلاً إلى جماعة، يؤمرون منذ دخولهم إلى الجامعة من قبل أمرائهم بالارتباط بمجموعة بعينها من الطلاب، وبالانخراط في أنشطة بعينها وهكذا يبقى الشاب في حضن الجماعة[١٣].

وبالتّالي فلضمان تحكّمها في المؤسّسات فإنّ أفضل وسيلة تقدّمها الجماعات هي بناء شبكات رعاية ومحسوبية صلبة ممّا يمكّنها من التحكّم في الكواليس من أجل ضمان وصول المنتمين إليها إلى مواقع متقدّمة. وبمرور الزّمن تصبح بعض المؤسّسات محتكَرَة بالكامل من قبل جماعة بعينها تكون قد تمركزت بين هذه الجماعات (كنّا في السّابق قد ذكرنا مثال «الندوة العالمية للشباب الإسلامي» التي يسيطر عليها إخوان الحجاز الذين يحرصون على منع جماعة أخرى من اختراقها).

يخلق هذا الوضع أحياناً بعض التوتّرات، كما يشير إلى ذلك أحد المستجوبين في جدّة عندما يقول: «لقد كان الإخوان يسيطرون دائماً على الجمعيّة الخيريّة لحفظ القرآن في جدّة. فكلّ مدير للجمعيّة يعيّن خليفته من المنتمين إلى الجماعة. وفي نهاية سنة ١٩٩٠ تذمّر السّروريّون من هذا الاحتكار، واشترطوا تنظيم انتخابات لاختيار المدير. وفاز عضو منهم في نهاية الأمر وهكذا تغيّرت إدارة الجمعيّة»[١٤].

في المستويات الدنيا أيضاً ظهرت محاولات لكسر الاحتكار، ولكنّ النّجاح لم يكن مضموناً دائماً. أحد الذين حاورناهم كشف لنا كيف أنّ الإخوان حاولوا التّواجد في مدرسة ببريدة وهي مدينة يسيطر عليها السّروريّون:

«روى لي أحد الأصدقاء وهو مدير بمدرسة ثانويّة بالبُريدة ما يلي:

(١٢) لقاء مع سليمان الضحيّان.

(١٣) مقابلة مع علي (إخواني سابق)، وَمحمد سُروري (سابق).

(١٤) لقاء مَع يوسف الدّايني.

«ذات يوم زارني أستاذ الكيمياء في المدرسة. كان شابّاً ومتخرّجاً من جامعة الملك فهد للبترول والمعادن (حيث يشكّل الإخوان الأغلبيّة). قال لي: أريد إنشاء جمعيّةً للتربية الإسلاميّة. فأجبته: لماذا تريد إنشاء هكذا جمعيّة وهناك جمعيّةٌ سابقةٌ؟. فأجابني: الجمعيّة الموجودة هي جمعيّة توعية إسلاميّة أمّا التي أنوي بعثها فجمعيّة تربية إسلاميّة. أعطيته موافقتي اعتقاداً منّي أنّ كثرة الجمعيّات خيرٌ (مع التنويه أنّ محاورنا ذكّرنا أنّ مدير المدرسة من أصحاب التوجّه الإسلامي الخالي من أي ارتباط بالجماعات). وبعد ذلك بأيّام زارني وفد من السّروريّين ليسألني: لماذا سمحت له ببعث جمعية جديدة للتربية الإسلاميّة؟ أجبتهم: لا تقلقوا إنّه رجل «فاضل». أجابوني: لا، هو من الإخوان المسلمين، نحن نراقبه منذ مدّة وكنّا منعناه من أيّ نشاط. في النّهاية كان عليّ طاعة أوامرهم ولم تر الجمعيّة النور»(١٥).

تُبرِز هذه الواقعة، في مستوى مصغّر، أنه عندما تعجز جماعة عن بسط نفوذها على مؤسّسات قطاع حيوي قد يُدفع أعضاؤها بكل بساطة إلى بعث مؤسّساتهم الخاصّة. هذا ما حصل في حقل العمل الخيري الذي طالما اعتبر الحقل الخاص بالإخوان المسلمين الذين يتحكّمون في الوقت ذاته برابطة العالم الإسلامي (على الرغم من أنّ الأمر لا يتوقّف فحسب على الإخوان السّعوديّين) وبهيئة الإغاثة الإسلاميّة العالميّة. ولضمان موقع داخل هذا الحقل الحيوي للنشاط الإسلامي شجّع السروريون سنة ١٩٩٢(١٦) على إنشاء مؤسّسة الحرمين(١٧) التي شهدت تطوّراً ملحوظاً حتّى إيقاف نشاطها سنة ٢٠٠٤ تحت ضغط السّلطات الأمريكيّة التي اتهمتها بدعم الإرهاب(١٨).

كلّ ذلك يدل على أنّه عندما تكون الموارد الماليّة المتوفرة هامّة وتكون المجالات في اتساع بما يمكّنها من استيعاب المنخرطين، فإنّ

---

(١٥) لقاء مع سليمان الضحيّان.

(١٦) كان التشكّل الأول لما أصبح «الحرمين» في باكستان عام ١٩٨٨. إلا أن المنظمة لم تأخذ شكلها النهائي وتتمركز في الرياض إلا في عام ١٩٩٢.

(١٧) لقاء مع سروري قديم.

(١٨) **الحياة**، ٧/ ١٠/ ٢٠٠٤.

أعضاء الصّحوة، خصوصاً أولئك الذين تمّت تعبئتهم داخل الجماعات، يكونون منشغلين باقتسام الموارد، فلا يهتمّون بتغيير قواعد اللّعبة. هذا ما يفسّر أنّ التطوّر السّريع للصّحوة في هذه المرحلة لم يؤثّر بشكل جليّ على استقرار المنظومة.

ثانياً: جيل الصحوة والرّكود

سيغيّر بداية الرّكود الاقتصادي الذي ضرب المملكة مع سنة ١٩٨٢ المعطيات بشكل جذري. مَردّ هذا الرّكود انخفاض إنتاج المملكة من البترول، مع تراجع ملحوظ في سعر البرميل من النّفط الخام[(١٩)]. وبالتالي فقد تراجعت إيرادات النّفط من ١٠٩ مليار دولار سنة ١٩٨١ إلى ٧٠ مليار سنة ١٩٨٢ لتنزل تدريجيّاً سنة ١٩٨٦ إلى ١٦ مليار دولار وهذا يعني بلوغها أدنى مستوياتها[(٢٠)]. بالنظر إلى المكانة الحيويّة لإنتاج النّفط في الاقتصاد السعودي فإنّ الدّخل الوطني الخام انخفض من سنة ١٩٨٢ إلى ١٩٨٦ بنسبة ٣٥ في المئة وهذا ما أثّر بعمق في ميزانيّة المملكة. وتراجعت الميزانيّة من ٩١ مليار دولار سنة ١٩٨٢ إلى ٤٥ مليار سنة ١٩٨٦، وهكذا فإنّ الاقتصاد السّعودي سيبدأ مرحلةً من الجمود مع ناتج فردي خام قريب من مستواه سنة ١٩٨٦ وبميزانيّة في تناقص متزايد حتّى بلغت ٣٧ مليار دولار سنة ١٩٨٨ و١٩٨٩[(٢١)]. فترة الأزمة هذه ستمتدّ إلى سنوات ١٩٩٠ و١٩٩١ عندما سبّبت حرب الخليج ارتفاعاً جزئيّاً في أسعار البترول وبالتّالي في مداخيل المملكة.

اتسمت السّنوات الثمانين بالحضور المتعاظم للصحوة في مجمل حقول الفضاء الاجتماعي. في كل مكان كان الأمر يؤشّر إلى قدوم جيل جديد، هو نتاج النّظام التّعليمي السّعودي الذي تمّت إعادة صياغته في السّتّينيات وبتأثير مباشر من الإخوان المسلمين. وكما لاحظنا ذلك، فإنّ

---

(١٩) Mordechai Abir, *Saudi Arabia in the Oil Era: Regime and Elites; Conflict and Collaboration* (London: Croom Helm, 1988), p. 179.

(٢٠) Mordechai Abir, *Saudi Arabia: Government, Society, and the Gulf Crisis* (London: Routledge, 1993), p. 99.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٠٠، و Madawi Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia* (New York: Cambridge University Press, 2002), p. 149.

هذا الجيل يسمّي نفسه جيل الصحوة، وهذه التسمية المتبنّاة تبرز الإحساس القويّ بهويّة مشتركة لدى الأعضاء.

وواقعاً، فإنّ هذا الإحساس وإن كان قويّاً في الدّائرتين الأولى والثّانية من الصحوة ـ الملتزمين والمنتمين ـ لأنّ جملةً من الممارسات تقوّيه وتجذّره، فإنّه يحضر أيضاً بين الأفراد من الدّائرة الثالثة الذين ارتبطوا بالبيئتين الاجتماعية والفكرية نفسيهما وإن لم ينخرطوا في النّشاط الدّيني.

بالنسبة إلى كل هؤلاء الشبّان، طلبةً ومتخرجين جدداً، فإن الآفاق لم تكن واعدةً كما كانت بالنسبة إلى من سبقوهم: في بداية السبعينيات، كان كل عائد من الولايات المتحدة الأمريكيّة بشهادة الدكتوراه يطمع في أن يصبح موظفاً سامياً، وحتّى وزيراً، بعد سنين قليلة. في بداية الثمانينيات، حتّى وإن بقي خرّيجو الجامعات الأمريكيّة مرموقين فإنّ عددهم زاد كثيراً(٢٢) وأصبح لزاماً على كل واحد منهم أن يخطّ لنفسه طريقه الخاصّ: إنّ معجزات السبعينيّات والتي تحتفظ بها الذاكرة الجامعيّة أصبحت جزءاً من الماضي. أمّا المتخرجون من الجامعات السعوديّة فوضعهم أسوأ، فلا أمل لهم في الغالب إلّا أن يجدوا أنفسهم موظفين صغاراً وجزءاً من بيروقراطيّة منتفخة. القطاع الخاص الذي لا يزال يخطو خطواته الأولى(٢٣) تعوّد أن يقدّم عليهم العمالة الخارجيّة التي تضمن مصاريف أقلّ وإنتاجاً أوفر. هذا ينطبق على خريجي الجامعات الدّينيّة كما على خرّيجي الجامعات الأخرى والذين هم في المحصلة محرومون من الامتيازات(٢٤).

وبسبب الرّكود فإنّ هذه الظاهرة تعرف تفاقماً مقلقاً. كما إن توسّع البيروقراطيّة، في ارتفاع مطرد منذ سنة ١٩٧٠، يَعرف توقّفاً غير

---

(٢٢) بدءاً من سنة ١٩٨١، يعود سنوياً أكثر من ٢٠٠٠ سعودي بشهاداتهم من جامعات بالخارج (أغلبها أمريكية).

Fouad al-Farsy, *Modernity and Tradition in the Kingdom of Saudi Arabia* (London: Kegan Paul International, 1990), p. 257.

(٢٣) Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, p. 153.

(٢٤) Abir, *Saudi Arabia in the Oil Era: Regime and Elites; Conflict and Collaboration*, pp. 181-182.

مسبوق[٢٥]، في وقت تمتنع فيه السّلطة من التدخل للحد من نسب التسجيل في الجامعات[٢٦] التي تخرّج أعداداً متزايدةً من أصحاب الشهادات. يكتب ستيفان هرتوغ (Steffen Hertog):

«أصبح لزاماً على غالبيّة الموظفين أن يبقوا بالرتبة نفسها سنين طويلة. إنّ زمن التّرقيات السّريعة ولّى بالنسبة إلى الشبّان السعوديّين المتعلّمين داخل المنظومة البيروقراطيّة، ولهذا تأثير سلبي على معنويّات هؤلاء القادمين المتأخرين. منذ أواسط الثمانينيات، تجمّد أفراد بين المستويات الدّنيا للوظيفة والمستوى المتوسّط. وتركت الحركيّة الكبيرة المكان لجمود كبير»[٢٧].

أمّا القطاع الخاصّ، وبسبب أنّ نشاطه مرتبط بشكل واسع بالعقود مع الدّولة، فإنّه يعرف أزمةً[٢٨] خطيرةً وما عاد يمنح بدائل أكثر.

وبالتالي فإنّ جيلاً كاملاً غدا محبطاً ومن دون أفق وهو بالإضافة إلى هذا جيلٌ يقوى لديه الإحساس بالهويّة المشتركة. إنّ الكبت الحاصل جرّاء هذه الأزمة شديد لدى هذا الجيل الشابّ، وممّا يزيد الإحساس بالكبت لديه أنّه تأثّر بالطفرة النفطيّة وتعوّد على الوفرة: ولأنّ الأمر يتعلّق بأجيال تربّت في مجتمع عرف ثراءً فاحشاً فإن الانتظارات مرتفعة بشكل استثنائي.

وقد ولّدت حالة الجمود تلك شعوراً بالغضب سيتطوّر لدى هؤلاء الشباب تجاه الجيل السّابق، جيل الإنتلجنسيا الذي يسيطر على جلّ الإدارة. ما يمكن أن ينظر إليه على أساس أنّه صراع أجيال عادي، يأخذ في السّياق السّعودي منحىً أيديولوجيّاً صارخاً. وهكذا فإنّ شباب الصّحوة سيوظفون المقولات المستقاة من تكوينهم الحركي الإسلامي لبناء قراءتهم الخاصّة للصراع القائم.

---

(٢٥) الزيادة السنوية في عدد الموظفين انخفضت طيلة سنوات ١٩٨٠ لتشهد استقراراً لأول مرة سنة ١٩٨٨، Alexei Vassiliev, *The History of Saudi Arabia* (London: Saqi, 2000), p. 455.

(٢٦) Steffen Hertog, «Segmented Clientelism: The Politics of Economic Reform in Saudi Arabia,» (Ph. D. Thesis, Oxford, Oxford University, 2006), p. 150.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

إنّ التمثلات المنتشرة داخل تيّار الصّحوة تصف الجيل السّابق، كما يرد في ما كتب أحد شيوخ الصّحوة البارزين، بأنّه «جيل الهزيمة والعلمانيّة والتّغريب [...]» وأنّه على أنقاض هذا الجيل يُبنى جيل الصّحوة المباركة، جيل له السبق في النهوض باسم الدّين(٢٩). لا عجب، إذاً، أن ترى أحد شباب الصّحوة العاملين بإحدى الوزارات يصرّح: «لقد فتحت هذه التجربة عينيَّ، كان كل الذين يفوقونني درجة من العلمانيّين، يدخّنون ويعيشون في أجواء من الانحلال، لا أحد، سوى بعض الشّباب أمثالي من ذوي الرتب المتدنّية، يلتحون، كيف لنا، نحن الصالحين، أن نقبل تحكّم هؤلاء فينا؟»(٣٠).

ولمقارعة العلمانيّين يمتلك الصحويون كمّاً هائلاً من النصوص الدينية الثرية والموروثة عن المنظِّرين الأوائل أمثال محمد قطب(٣١) وعبد الرحمن الدوسري، والتي يعمد إلى تطويرها باستمرار من قبل المعاصرين مثل سفر الحوالي(٣٢). بقيت هذه التعاليم في معظمها في مستوى النظرية وبلا تطبيق في الميدان السّعودي، والاستثناء الوحيد مثّله الدّوسري الذي سيعتبر، لهذا تحديداً، سبّاقاً في هذا الميدان. في الثمانينيات ستصبح هذه النّصوص عمليّةً وبالاستناد إليها سيعتبر جيل الصحوة نفسه وبشكل جماعي ضحيّة مؤامرة علمانيّة ـ ماسونيّة واسعة تدار من واشنطن؛ وما العسر الذي يعيش فيه المنتسبون إلى الصّحوة إلّا نتاج هذه المؤامرة. وهكذا فإنّ البلد رهينة هذه الإنتلجنسيا المنتظمة داخل شبكات سريّة والتي لا همّ لها سوى اقتلاع الإسلام(٣٣). أحد الأدلّة التي تساق للبرهنة على هذا السطو من قبل هذه النخبة أن عدد اليساريين

---

(٢٩) وليد الطويرقي، محمد سعيد القحطاني وسعيد بن زُعير، **العلمانية في العراء: القصيبي شاعر الأمس وواعظ اليوم** (شيكاغو: دار الكتاب، ١٩٩١). ذكر في: **الجزيرة العربية**، العدد ٦ (تموز/ يوليو ١٩٩١)، ص ٤١.

(٣٠) لقاء مع أحد الصحويين.

(٣١) انظر مثلاً: محمد قطب، **العلمانيون والإسلام**، طبعة جديدة (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٥).

(٣٢) سفر الحوالي، «العلمانية: نشأتها وتطورها وأثرها في الحياة الإسلامية المعاصرة،» <http://www.alhawali.com>.

(٣٣) لقاء مع مفكّرين من الصّحوة.

القدامى والقوميين المرموقين كبير وهؤلاء يحتلّون مناصب هامّة على رأس الدولة السعوديّة[٣٤].

جاء في منشور وُزّع في فترة حرب الخليج، ويرسم الطريقة التي يتمثل بها الصّحويون هذه «المؤامرة العلمانيّة»: «نجحت أمريكا في تكوين جهاز متكامل من العلمانيّين الذين يدينون بالولاء لها من الأشخاص الذين درسوا فيها وغرستهم في جميع قطاعات الدولة، فمنهم الوزراء ووكلاء الوزارات ومدراء الإدارات. وقد استخدمت أسلوباً ماكراً لتحقيق ذلك، فقد كانت تطلب من العناصر التي يتم تجنيدها اختيار موقع معارضة للحكومة يتبنّى أطروحات قومية أو ماركسية ثم تطلب من الحكومة بعد تخرج هؤلاء تقريبهم لكسب ولائهم ومن ثم استخدامهم في محاربة العلماء والإسلاميين وفي العمل على علمنة البلاد. الأمثلة على ذلك كثيرة منها الدكتور إبراهيم العواجي، الدكتور سليمان السليم، هشام ناظر، الدكتور حمد المرزوقي، أحمد زكي يماني، الدكتور غازي القصيبي وغيرهم كثير ممن ستخرج أسماؤهم مع معلومات مفصلة عنهم في وقت لاحق. بل إنّ هناك مجموعةً خاصّةً في الجهاز الحكومي ممن تعتبرهم الحكومة الأمريكيّة جزءاً لا يتجزأ من سياستها وهي على استعداد لحمايتهم مثل محمد أبا الخيل وزير الماليّة الذي جنّدته الحكومة الأمريكيّة لحسابها منذ أن كان طالباً في جامعة بغداد والدّكتور محمد الطّويل مدير معهد الإدارة الماسوني الذي احتضنوه عندما كان يدرس الإدارة العامّة في جامعة بتسبرغ»[٣٥].

وكما يُبرز النص فإنّ عداء الصحوة يتركّز على مجموعة من الأفراد والمؤسّسات، ترمز إلى ما تسمّيه بالمؤامرة العلمانيّة. على رأس القائمة نجد غازي القصيبي، الناشط اليساري السّابق والكاتب الحداثي الذي أصبح وزيراً للصناعة سنة ١٩٧٥ وللصحة سنة ١٩٨٢، وهو يجسّد في أعين الصحويّين كل الهيمنة العلمانيّة على الدّولة السّعوديّة. وقد كان القصيبي

---

(٣٤) لقاء مع نشطاء من الصّحوة.

(٣٥) وثيقة أعيد طبعها في شكل ملحق في كتاب: غازي القصيبي، **حتى لا تكون فتنة** ([د. م.: د. ن.]، ١٩٩١)، ص ١٧٤.

سنة ١٩٧٩ محور فتوى للشيخ ابن باز[٣٦] دعاه فيها إلى التوبة بعدما صرّح لصحيفة **نيوزويك**: «إذا لم تأخذوا بعين الاعتبار توقنا إلى حياة أفضل بعد ٣٠٠٠ سنة من العيشة الوضيعة، فلن تفهموا ما الذي يحدث اليوم في السعوديّة»[٣٧]. وهذا يعني ضمنيّاً أنّه قبل عصر النّفط (وعلى مدى زمن يشمل كامل المرحلة الإسلامية) كان البلد يعيش في الظلمات. وفي النصف الثاني من سنة ١٩٨٠ طبعت هذه الفتوى بكميات هائلة على أيدي الصّحويين، وتمّ توزيعها في الجامعات وفي أروقة الوزارات[٣٨].

وفي سياق هذه «المؤامرة العلمانيّة» المفترضة، هناك مؤسّسة تقدَّمُ على أنّها تؤدي دوراً ريادياً، هي معهد الإدارة العامة الذي تأسّس سنة ١٩٦١ بالتعاون مع مؤسّسة فورد، والذي يصفه عبد الرحمن الدّوسري في أواخر السبعينيات بأنّه «أحد المعاقل الماسونيّة العالميّة بالرّياض». يجب القول بداية إنّ المديريْن المتلاحقيْن، محمد أبا الخيل ثمّ محمد الطويل، صاحبا ماضٍ قومي عربي ويُعرف عنهما أنّهما ليبراليّان من الدّرجة الأولى. ولكن هجوم الصّحويين يتجاوز الشّخصين، إلى أحد المنتمين إلى تيّار الصّحوة من الذين درسوا في المعهد فترةً من الزّمن يصرّح: «إنّ المعهد هو القاعدة الخلفيّة للعلمانيّين، هو حصان طروادة الذي يمكّنهم الولوج إلى السّلطة. إذاً كيف بالإمكان تفسير الأهميّة التي يحظى بها المعهد من دون أن يتحوّل إلى جامعة حتى، ولا يمنح شهادات الدكتوراه؟ إنّ موقعه من التنظيم العلماني الذي تربط أعضاءه بشكل أو بآخر[٣٩] علاقات بالمعهد، موقع القلب من الجسد». هذه التّهم سيتمّ تداولها على نطاق واسع عند الصّحويين، في منشورات طبعت بالآلاف (الجامعي الذي ذكرناه آنفاً يتحدّث عن منشور نقدي في ٥٠ صفحة يكشف «أسرار المعهد») أو في خطب مسجّلة على أشرطة كاسيت. يروي محمد الطويل، مدير المعهد أنّ ابن باز، الذي نبّهه

---

(٣٦) «ليسَت حياةُ المُسْلمين المُتَمسّكين بشرع الله حياة لاإنسانية،» مجلة **المجتمع**، العدد ٤٥٦ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٩).

(٣٧) *Newsweek* (17 April 1978).

(٣٨) لقاء مع أحد أعضاء الصحوة النشطين في تلك الفترة.

(٣٩) لقاء مع جامعي من الصّحوة درّس سابقاً في معهد الإدارة العمومية.

الصحويّون، استدعاه ليتأكّد من أنّ المعهد يحتوي حقاً على مسجد[٤٠].

هذه الهجمات قاسية حتماً ولكنّ ساحة الصّدام الرئيسة بين الصّحوة والإنتلجنسيا اللّيبراليّة ستكون المجال الثقافي.

ثالثاً: الصّراع حول الحداثة

خلافاً للمجالات التي يحضر فيها تيّار الصّحوة وتنشط فيها الجماعات منذ نشأتها فإنّ المجال الثّقافي عرف بدايات هادئة. كانت هناك نقاشات بين أنصار الواقعيّة الأدبيّة من ناحية وبين أنصار الحركة الرومنطيقيّة من ناحية أخرى، ولكنّ هذه النّقاشات لم تكن محتدمةً، ناهيك بأنّ حجم الموارد المرصودة كانت تكفي الحلقة الضيّقة من المثقّفين النّشطين في هذا الميدان. والأهم أنّ غالبيّة العاملين في هذا المجال ينحدرون من الإنتلجنسيا اللّيبراليّة، وأن الأقليّة من المثقّفين الحجازيين ذوي التوجّه الإسلامي ومن الأدباء التقليديّين كانوا قابلين بهذا الواقع. إضافةً إلى أنّ هذا المجال نجح في المحافظة على استقلاليته وبقي تدخل الديني والسّياسي قليلاً ومحدوداً.

ومع بداية ثمانينيات القرن الماضي، سنشهد تيّار الحداثة وقد هيمن على المجال الثقافي. كلمة الحداثة الحاضرة في القاموس الثّقافي العربي خارج السعودية منذ بداية الستّينيات، تعبّر بدايةً عن القطيعة في حقل الآداب مع تراث متكلّس وتبنّي أشكال سرديّة وشعريّة جديدة. لكن، وكما أوضحنا سابقاً، فإنّ النّقد الأدبي يستبطن نقداً اجتماعياً، كما إنّ الدعوات لحداثة أدبيّة تخفي بالنّسبة إلى كثيرين دعوات من أجل تحديث اجتماعي. وهكذا فإنّ تيّار الحداثة يبدو امتداداً طبيعيّاً لما تتوق إليه الإنتلجنسيا، وبالتالي فهو امتداد للمدرسة الفكرية التي انبنى عليها المجال. داخل هذا الفضاء يصبح الحداثي هو المثقف بامتياز. وسيعبّر عبد الله الغذّامي منظّر الحداثة عن هذا الواقع بعد سنوات بالقول، مقتبساً مقالة شهيرة لشكسبير: «أن أكون مثقّفاً حداثيّاً أو لا أكون مثقفاً»[٤١].

---

(٤٠) «سعودي واجه الصحويين واتُّهم بإدارة معهد ماسوني،» إيلاف، ٢٨/ ١٢/ ٢٠٠٥.

(٤١) عبد الله الغذّامي في: **عكاظ** (١٥ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٦)

كانت النوادي الأدبية والملاحق الثقافيّة في كل مكان تحتفي بدعاة القطيعة مع الأنماط الأدبيّة ـ وضمنيّاً الاجتماعية ـ المتحجّرة. لا حديث في هذه الأماكن إلّا عن الشّاعر أدونيس، وعن الكاتب صالح عبد الصّبور والمفكّر محمد عابد الجابري وهؤلاء عرب من غير السّعوديّين، أمّا من بين الأوروبيّين، فالحديث عن رولاند بارت وجاك دريدا.

هناك عدة سعوديّين نجحوا في اكتساب شهرة منذ السّبعينيات بداية بالشعراء علي الدميني، محمد العليّ وعبد اللّه الصيخان، والرّوائيّين عابد خزندار، رجاء عالم وسعد الدّوسري.

وستشهد السّنوات نفسها ظهور مدرسة أدبية نقديّة سعوديّة ممثلة خصوصاً بعبد الله الغذامي وسعد السريحي. ومن بين الجميع، فإنّ النقّاد هم من أكثر المثيرين للخلاف لأنّهم يرفعون ـ وهم سبّاقون إلى استعمال مفردة «الحداثة»[٤٢] في السياق السعودي ـ من قدر فعل القطيعة الضّمني في الأعمال الأدبيّة للشعراء والروائيّين. كان من الطبيعي إذاً أن تنطلق منهم الفضيحة.

وفي سنة ١٩٨٥، أصدر عبد الله الغذامي، الذي كان نائب رئيس النادي الأدبي بجدة، كتابه الشهير في النقد الأدبي **الخطيئة والتّكفير: من البنيويّة إلى التفكيكيّة**[٤٣]، وهو كتاب اعتُبِرَ من قبل الكثيرين بياناً عاماً لأولئك الحداثيّين السعوديّين، وفيه يستوحي المؤلّف بشكل واسع من النظريّات الغربيّة وخصوصاً ممّا ذهب إليه رولاند بارت. يدفع المؤلّف التفكير الحداثي إلى مداه المنطقي. ويدافع فيه عن حداثة أدبيّة تتجاوز الحدود الشكليّة مثلما هو حال الشعر الحرّ، ليؤسّس لتجربة حداثية فعلية، تكون منهجيةً وإبستيمولوجيةً في آن.

ويتّسم الكتاب من جهة أخرى بالتوغل في المشاكل التقنية البحتة، ويمتلئ بالمفردات الخاصّة بالدراسات الأدبيّة وهذا ما يجعله غير قابل للفهم لدى الجمهور الواسع. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ صدور الكتاب

---

(٤٢) علي الدميني، «الحداثة الشّعرية في المملكة العربية السعودية، تجربة شخصية،» <http://www.arabrenewal.com>.

(٤٣) عبد الله الغذّامي، الخطيئة والتّكفير، وثيقة مصوّرة بحوزة الكاتب.

مثّل بدايةً جدلاً كبيراً سيتفجّر داخل الأوساط المثقّفة قبل أن يبلغ مجمل الفضاء الاجتماعي، جدلاً سينهزم فيه، في نهاية المطاف، التيار الحداثي الذي سيزدريه الجميع. كيف نفهم حدة ذلك الجدل الذي سببه ما يمكن أن يوصف بأنه دراسة معقدة في النقد الأدبي؟ كيف يتم ذلك ومحتوى الكتاب، بقطع النّظر عمّا يقوله المؤلِّف[٤٤]، لم يأتِ بجديد مقارنةً بما كان سائداً في الفضاء الثقافي السعودي[٤٥]. وكما يفسّر سعيد السريحي فإنّ: «الحداثة كانت تعني دوماً بالنسبة إلينا أكثر من حركة تجديد أدبي، إنّها مشروع حقيقي للتحديث الاجتماعي»[٤٦]. السريحي نفسه كان قد أصدر، سنتين قبل ذلك، أي سنة ١٩٨٣، **شعر أبي تمّام**[٤٧] **بين النقد القديم ورؤية النقد الجديد**، وهو عبارة عن أطروحة شبيهة جداً بأطروحات الغذامي. في تلك الفترة، سببت مواقف السريحي بعض النّقد ولكنّ النقاش حولها لم يشتدَّ وبقي محصوراً في المجال الثقافي[٤٨].

وعندما ظهر كتاب الغذامي سنة ١٩٨٥، كانت ردود الأفعال شديدةً ولا تقارن بغيرها؛ وذلك لأنّ الظروف البنيويّة داخل المجال الثقافي والفضاء الاجتماعي تغيّرت. فحركة تيار الصحوة الاجتماعية، بداية الثمانينيات، بلغت درجةً من التطوّر بحيث أنتج مثقفيه الأعضاء الخاصين به. ولد أغلب هؤلاء في الخمسينيات، وكانوا من أوائل خريجي المنظومة التربوية السعودية الجديدة التي أعاد الإخوان صياغتها، وبالتالي فهم الأكبر سنّاً في جيل الصحوة. وكانوا بالخصوص أوّل المتحصّلين على شهادات عليا، الأستاذيّة والدكتوراه، يعتقدون أنها تمنحهم شرعيّة رمزيّة وتمكّنهم من الانخراط في النّقاش.

وهم ينقسمون، بحسب تكوينهم، إلى قسمين: العلماء المختصّين

---

(٤٤) لقاء مع عبد الله الغذامي.

(٤٥) لقاء مع حسين بافقيه.

(٤٦) لقاء مع سعيد السريحي.

(٤٧) أبو تمّام شاعرٌ من النصف الأوّل للقرن التاسع معروف بمنحاه التجديدي الواضح، إن في مستوى الشّكل أو مستوى المضمون.

(٤٨) حسين بافقيه، **إطلالة على المشهد الثقافي في المملكة العربية السعودية** (الرياض: المجلّة العربية، ٢٠٠٥)، ص ٢٦.

في علوم الدّين من ناحية، والمثقّفين «العلمانيين» بحكم تخصّصهم في العلوم الإنسانيّة (الأدب، علم الاجتماع، علم النفس، إلى آخر ذلك) أو في العلوم الصحيحة (رياضيات، فيزياء، طب، هندسة. . . الخ) من ناحية أخرى. وإذا كان بوسع الأول أخذ مكانهم بشكل طبيعي في المجال الدّيني، فإنّ الآخرين يجدون أنفسهم في وضعيّة مفارقة سببت لهم إقصاءً مزدوجاً: فمن ناحية، يرفضهم العلماء ـ الصّحويّون وغيرهم، ولديهم إحساس قوي بالفئوية المجالية ـ ويمنعونهم بسبب تكوينهم غير الديني من ولوج المجال الدّيني. ومن ناحية أخرى، فإنّ المجال الثقافي ميدان الإنتلجنسيا اللّيبرالية بلا منازع التي ما زالت تنطلق من مفهوم للمثقف يجعل هؤلاء الوافدين الجدد غير مرغوب فيهم. بل إنّ الوضع أسوأ من ذلك فهذه النّخبة تدّعي طردهم، بسبب تشبّثهم الأيديولوجي بالإسلام، إلى المجال الديني الذي لا يقبل بهم.

هؤلاء «المثقفون الصّحويون» ليسوا أوّل المدّعين من بين الإسلاميّين بتمثيلهم للمثقّف في السعوديّة. سبقهم الإخوان المسلمون المهاجرون والقاطنون بالمملكة. ولكن هؤلاء كانوا أكثر انخراطاً في النقاش الدّائر في بقيّة العالم ـ وبشكل خاص ذاك الذي يدور في أوطانهم الأصليّة ـ أكثر من تمظهراته في المملكة العربيّة السعوديّة. كان هناك أيضاً المجموعة الصّغيرة لورثة المدرسة الإصلاحية في الحجاز التي كنّا ذكرناها سابقاً. بل إنّ من بين هؤلاء تحديداً خرج عدد من السّعوديّين الذين تنادوا آخر السبعينيات لبعث «أدب إسلامي». وسيستجاب لهذه الدعوات في تشرين الثاني/ نوفمبر من سنة ١٩٨٤ بإنشاء رابطة الأدب الإسلامي، ولكن عددهم كان قليلاً فغالبيّة الأعضاء المؤسّسين للرّابطة[٤٩] ـ بما في ذلك المقيمون في السعوديّة ـ ينحدرون من بلدان إسلاميّة أخرى. إضافة إلى أن بعث مؤسّسة مضادّة عوضاً عن محاولة الدّخول في المؤسّسات القائمة هو في حدّ ذاته إقرار بالعجز عن تفكيك أشكال الهيمنة الحداثية الموجودة.

لقد تبنّى مثقّفو الصّحوة منهجاً أكثر هجوميّةً. ففي أواسط الثمانينيات شرعوا في الاحتجاج على احتكار الإنتلجنسيا للمجال الثقافي

(٤٩) «أسماء وَمعلومات»، <http://www.adabislami.org>.

مشكّكين في مفهوم الحداثة الذي على أساسه تنبني هويّة المثقف السعودي، ولتحقيق ذلك شرعوا في فرض حضورهم في أماكن ما كان أحد يفكّر في إمكانيّة حضورهم فيها.

أصبحت النوادي الأدبيّة ـ خصوصاً في جدّة والرّياض وأبها التي كانت تعتبر النوادي الثلاث الرئيسة، ومعروف عنها أنّها تحت سيطرة الحداثيّين منذ تأسيسها ـ بالنسبة إلى مثقفي الصّحوة هدفاً حقيقيّاً للفتح. كان دخولهم إلى السّاحة صاخباً كما يروي الغذامي الذي كان عضواً في مجلس إدارة نادي جدّة: «كنّا سنة ١٩٨٠ نجد صعوبةً في حشد النّاس وملء القاعة خلال المحاضرات. أذكر مرّةً استدعينا فيها أستاذاً مصريّاً كبيراً، ولتلافي الإحراج جلبنا عمّالاً من الحيّ كنّا وعدناهم بالطّعام! ولكن منذ سنة ١٩٨٥ تغيّر كل شيء ومررنا من قاعة فارغة إلى قاعة يحضر فيها ألف مشاهد دفعة واحدة»[٥٠]. وكان هذا الجمهور على الرغم من ذلك بعيداً عن تطلّعات الغذامي. يروي أحد مثقفي الصّحوة: «في كلّ مرة تكون فيها المحاضرة لأحد المثقفين الحداثيّين كنّا نحضر بأعداد كبيرة. ما إن يتمّ محاضرته حتّى يأخذ كثيرٌ منّا الكلمة للتعبير عن رأينا. كان لا بدّ من التصرّف كذلك لأنّنا لم نكن على المنصّة»[٥١].

وعرف المهرجان الوطني للتّراث والثقافة بالجنادريّة تطوّرات مشابهة. فقد انطلق سنة ١٩٨٥ بفكرة من المستشار الأوّل للأمير عبد الله، عبد العزيز التّويجري[٥٢] المعروف بتوجّهاته القوميّة العربيّة، وبإشراف الحرس الوطني؛ وكان يجمع بين سباق الخيول، والمعارض التي تُعنى بالتّقاليد الشعبيّة في المملكة والتي يعاد إحياؤها للغرض، من ناحية، ولقاءات فكريّة على مستوى عال ومفتوحة للجمهور من ناحية أخرى. وكان الهدف، من الناحية الرّمزيّة، هو إبراز التّضاد بين التّراث ـ المختزل هنا في تعبيراته الفلكلوريّة ـ وبين الثقافة السعوديّة الحديثة والكونية التي تكرّس المملكة كواحد من أهمّ الأقطاب الفكريّة في العالم العربي،

---

(٥٠) لقاء مع عبد الله الغذّامي.

(٥١) لِقاء مع مثقّفٍ صحوي.

(٥٢) نجم عبد الكريم، «التويجري شَبَابٌ في الثمانين،» إيلاف، ٢٠/ ١٢/ ٢٠٠٤.

وبالتالي فإن المطلوب من الجنادريّة هو أداء دور الواجهة. بالنسبة إلى النّظام فإنّ ذاك كان واحداً من نتائج المسار الذي بدأ مع بعث مجال ثقافي سعودي الهدف منه إكساب شرعيّة تحديثيّة للنظام. وجب التنويه هنا أيضاً إلى أنّ الأمير عبد الله، وكان يُعرَفُ سابقاً بأنّه محافظ جداً، هو الذي يريد أن يكون الضّامن لهذه الشّرعيّة التحديثيّة، بعد أن تعرض عرّابه فهد ـ وقد أصبح ملكاً بعد ذلك ـ لتحذيرات خطيرة إثر أحداث سنة ١٩٧٩ التي جعلته في حالة رعب من مصير ميراث الحكم، فحوّله حرصه إلى التركيز على الشرعيّة الدّينيّة. وهذا التغيير في مدوّنة المشروعية هو ما يفسّر تبنّي الملك فهد لقب «خادم الحرمين الشّريفين» في سنة ١٩٨٦، وهو لقب يُبرِز الخدمات التي تقدمها المملكة للحج وللحجيج.

يستضيف مهرجان الجنادرية ـ وهذا جديد في المملكة السعودية ـ أكثر المثقفين العرب شهرةً، وكلهم من أصحاب التوجّه الحداثي، ومنهم على سبيل الذِّكر لا للحصر، المفكّرون محمد عابد الجابري، ومحمد أركون، والشّاعر عبد الوهاب البياتي وأيضاً الكاتب صنع الله إبراهيم(٥٣). وهناك في الجنادريّة يحتكّ هؤلاء بعِلية المجال الثقافي السعودي متمثلاً بعبد الله الغذامي، وسعيد السريحي أو عزيز ضياء. بمعنى آخر فإنّه وعلى الرغم من حضور بعض الأدباء التقليديّين، فإنّ الصّورة التي يعكسها مهرجان الجنادرية هي صورة المهرجان الممجّد للحداثة وهذا ما أثار حفيظة مثقّفي الصّحوة المستبعدين عنه. وسنجد هؤلاء منذ النسخة الثانية للمهرجان أي في سنة ١٩٨٦، بأعداد كبيرة بين الجمهور. وكان تمايزهم عن اللّيبراليّين جليّاً، بداية بالمظهر ـ لحى كثّة وأثواب قصيرة بالنسبة إلى جماعة الصّحوة ـ ولكن أيضاً بالسّلوك: فبحسب وصف أحد الصحفيين المكلّفين في تلك الفترة بتغطية الحدث، كانت أعداد المكبّرين تتجاوز شيئاً فشيئاً أعداد المصفّقين (والتصفيق حركة يعتبرها الصّحويون غير إسلاميّة)(٥٤). أصبح حضور الصّحويين ظاهراً لدرجة أننا أصبحنا «بعد فترة وجيزة أمام قاعات قد امتلأت بالكامل «بالمطاوعة»

---

(٥٣) **موسوعة الأدب العربي السعودي الحديث: نصوص مختارة ودراسات** (الرياض: دار المفردات، ٢٠٠١)، ج ١، ص ١٨٢.

(٥٤) لقاء مع علي العميم الذي كان يغطّي المهرجان بوصفه صحفياً.

[ويعني بهم هنا أشخاص يحملون علامات ظاهرة للالتزام الديني] مقابل منصّة يجلس فيها أربعة حداثيّين مرعوبين»[٥٥]. التقنية هي ذاتها في النوادي الأدبيّة: مثقّفو الصّحوة يصمتون عندما يتكلّم الخطيب ويحتكرون بعد ذلك الكلمة، يصلون التدخّل بالتدخّل «لإصلاح» ما قاله للتوّ. بعض هؤلاء كانوا، أو هكذا كان مناصروهم يرَون، لامعين في تدخّلاتهم ممّا أكسبهم شهرة داخل تيّار الصّحوة. كان هذا بالخصوص حال سعيد بن زعير المولود سنة ١٩٥٠ والأستاذ بكليّة الدعوة والإعلام بجامعة الإمام، وحال محمد المسعري المولود سنة ١٩٤٦ وأستاذ الفيزياء بجامعة الملك سعود. لم يكن الاثنان معروفين في السّابق. ويؤكد المسعري، بشيء من الحرج، أنّ إحدى تسجيلاته القوية اشتهرت لدرجة أن الأيدي كانت تتخطّفها في حلقات الصّحوة[٥٦].

لم تسْلم الملاحق الثقافيّة بدورها من الصّراع، ولو أنّ الأمور تسير فيها بشكل مخالف بعض الشيء. كانت غالبيّة هذه الملاحق كما أشرنا آنفاً، تحت سيطرة الحداثيّين: كان ذلك حال ملحق **المربد** في جريدة **اليوم** (ويديره شاكر الشيخ، وكان قريباً من الغذامي) وحال ملحق **عكاظ** (التي يرأسها منذ ١٩٨٤ سعيد السريحي)[٥٧] وملحق **الرّياض**. الصّفحات المخصّصة للأدب في النّشريات الرّئيسة لتلك الفترة، كاليمامة وإقرأ والشّرق، كانت كلّها تدافع عن خط حداثي لا يقبل المساومة. ولكن الاستراتيجية المعتمدة من قبل مثقّفي الصّحوة في الجنادرية وفي النوادي الأدبيّة لم تحقق النتيجة المرجوّة: فقد عمل المناهضون للحداثة على إغراق الملاحق الثقافيّة بالرسائل، ولكنّها لم تحْظَ بالنّشر[٥٨] إلّا قليلاً ممّا لا يذكر.

حدث، في هذه الأجواء، أن تلاقت مصالح مثقّفي الصّحوة مع مصالح جريدة **النّدوة** الصّغيرة التي تصدر بمكّة والتي كانت على حافّة الإفلاس. كان للجريدة ملحق ثقافي أسبوعي عنوانه **جياد**. قرّر المالكون

(٥٥) اللقاء نفسه.

(٥٦) لقاء مع محمد المسعري.

(٥٧) لقاء مع سعيد السريحي.

(٥٨) لقاء مع حسين بافقيه.

منذ سنة ١٩٨٥ أن يجعلوا من الملحق منبراً للتيّار المعادي للحداثة[٥٩]، إحساساً منهم بإنّ ذلك سيدرّ عليهم أرباحاً طائلةً. كانت المقالات الأولى المضادّة للحداثة بقلم المكّي محمد المِليباري[٦٠]. خلال ثلاث سنوات، كتب هذا الأخير من دون كلل، أكثر من ثلاثين مقالةً يعلّق فيها على كتاب الغذامي، من دون أن يطّلع على محتوى الكتاب حتى ـ كما يسوق الغذامي بشيء من الدّهاء ـ لأنّه يحرّم قراءته[٦١]. يعرّف محمد المليباري الحداثة، في ما كتب، بـ «الحرب على الإسلام»[٦٢] ويماثلها باللعنات الصّحوية مثل «الماسونية، والشيوعيّة، والعلمانيّة والطّابور الخامس»[٦٣]. فتح المِليباري بكتابه الطّريق لبقيّة مثقّفي الصّحوة الذين سينخرطون فيه بحماسة. ستصبح النّدوة بالنسبة إليهم رمزاً لمقاومة الحداثة. وفي الوقت نفسه كانت مبيعات الجريدة في ارتفاع مذهل[٦٤]. هذا ما يعود بنا إلى السؤال الرّئيس الذي كنّا طرحناه في توطئة هذا البحث: كيف نفهم، بعيداً عن المجال الثقافي الخاصّ، حماسة شريحة من مجتمع لهذا النقاش النّخبوي في الأصل.

للإجابة على هذا التساؤل، يجب قبل كل شيء، ملاحظة دور المجال الديني الذي سيتمكّن من وصل المجال الثقافي بالفضاء الاجتماعي. سيمسك علماء الصّحوة، وقد كانوا في البداية في الصفوف الخلفية، بهذا النّقاش الدّائر ابتداءً من سنة ١٩٨٧ وسيبدؤون بالخوض فيه في خطبهم. مثّلت هجمات المجال الدّيني ضدّ المجال الثقافي، وقد سمحت به حالة إزالة التجزيء الشائعة، معطئً جديداً باتساعها، كما مثّلت بوادر إزالة التقطيع الذي سيكون سمة الأزمة المطلّة برأسها.

كانت مساجد المملكة، منعطف ١٩٨٨، تزمجر بالخطب النّاريّة[٦٥]،

---

(٥٩) عبد الله الغذّامي، **حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٤)، ص ٢١٣.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢١٠. توفّيَ المليباري في آب/ أغسطس ١٩٩١.

(٦١) الغذّامي، المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(٦٢) **النّدوة** (٢٩ نيسان/ أبريل ١٩٨٧).

(٦٣) الغذّامي، المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢١٣.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢١٣-٢٧٨.

خُطَب كان الحداثيّون يُنعَتُون فيها بالكفر، والغذامي يوصَف فيها بـ «حاخام الحداثيّين»، و«رسول التّفكيكيّة»، أو بشكل أكثر بساطة بـ «عبد الشّيطان الغذامي»[(٦٦)]. وأصبح سعيد الغامدي، أحد الشيوخ المحسوبين على إخوان الحجاز، رمزاً إلى النّضال ضدّ الحداثة من خلال شريط كاسيت تضمّن تسجيلاً شهيراً له. وبحسب الغذامي «لم يبق سعودي واحد لم يستمع إلى الشريط أو لم يقتنه»[(٦٧)]. أمّا سعد الفقيه فإنّه يُقسم أنّ ٦٠٠٠٠ نسخة من الشّريط تمّ توزيعها فقط في حرم جامعة الملك سعود وأنّ الإقبال على الشّريط كان بنهمٍ شديد[(٦٨)]. هذا الشريط تحديداً سيوفّر مادّةً لكتاب عنوانه **الحداثة في ميزان الإسلام** والذي ألّفه شيخ آخر محسوب على إخوان الحجاز أيضاً هو عوض القرني، وهذا المؤلّف سيعرف رواجاً كبيراً[(٦٩)] خصوصاً وقد نجح في ضمان مقدّمة للكتاب بقلم الشيخ ابن باز، الذي صرّح بأنّه يدعم محتواه. يصف القرني في صفحات الكتاب، الحداثة بأنّها مؤامرة كبرى[(٧٠)]، ويوضّح أنّ الصّراع الذي يضع الإسلاميّين والحداثيّين وجهاً لوجه هو «صراع عقيدة»[(٧١)]. في مقابلة أجريناها معه يوضّح فكرته فيقول: «لم أناهض الحداثة على أنّها مسألة تتعلّق بالأدب. لأنّ الحداثة مدرسة فكريّة قدمت إلى العالم العربي أفكاراً بعينها ولم يكن الأدب إلّا تعلّة. فوراء الحداثة تختفي مجموعتان محدّدتان: ما تبقّى من اليساريّين وجمع من الموالين لبعض مدارس الفكر الغربي من وجوديّين وليبراليّين. لقد تكتّلوا جميعاً في مجموعة واحدة أسموها الحداثة»[(٧٢)].

بهذا المعنى فإنّ القرني يقدّم نفسه مدافعاً عن الأصالة ضدّ

---

(٦٦) لقاء مع عبد الله الغذّامي.

(٦٧) اللقاء نفسه.

(٦٨) لقاء مع سعد الفقيه.

(٦٩) يروي الغذامي كيف أنّ كلّ شاب من شبَابَ الصّحوة كان يشتري عشرات النسخ من أجل توزيعها (الغذامي، **حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية**، ص ٢٤٢). وبحسب عثمان الصيني، فإن الطبعة الأولى كانت في ٣٠٠٠٠ نسخة نفذت بعد أيّام قليلة (لقاء مع عثمان الصيني).

(٧٠) عوض القرني، **الحداثة في ميزان الإسلام** (جدة: دار الأندلس الخضراء، ٢٠٠٢)، ص ١٣٧-١٥٥.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٧٢) لقاء مع عوض القرني.

التّغريب، مرجعاً أصول الحداثة إلى فكر القرنين التّاسع عشر والعشرين الغربيين. وهو فكر يتميّز بإلحاد وانحلال عميقين[٧٣]. بذل الغذامي وتلامذته كل مجهود لدرء هذا الارتباط وتجلية تجذر فكرهم في البيئة المحليّة إنطلاقاً من أديبين حجازيّين من بداية القرن العشرين: محمد حسن عوّاد وحمزة شحاتة[٧٤]. ولكنّ التيّار المضاد للحداثة لن يتوقّف بل إنّ استعداء الحداثيّين سيمتدّ ويتملّك المجتمع السّعودي.

كانت ردّة الفعل الشعبيّة في الواقع قويّةً بالقدر الذي جعلها تفاجئ حتّى واحداً من أبرز المسؤولين عن تصعيدها وهو سعيد الغامدي، يقول الفقيه: «عندما قام بتسجيل خطبته على شريط الكاسيت، لم يكن يعتقد أنّ الموضوع سيتّسع إلى هذا الحدّ. قبل السّفر بمدّة وجيزة إلى مصر، ترك نسخةً من التّسجيل عند متجرٍ للتّسجيلات الإسلاميّة. كانت المفاجأة كبرى عندما عاد بعد عشرة أيّام ليكتشف أنّ الشريط قد انتشر بعشرات الآلاف من النّسخ»[٧٥].

أن يؤدي علماء الصّحوة دوراً في الوصول بالنّقاش المحتدم إلى الفضاء الاجتماعي لا يكفي لتفسير اتساع ردود الأفعال التي ألهبها النّقاش داخل هذا الفضاء. السّبب وراء الانخراط الشعبي المتحمّس هو أنّ صراع مثقّفي الصّحوة ما هو إلّا صدى لمعركة جيل الصّحوة. يجمع بين هؤلاء وأولئك الاصطدام بالهيمنة الفعليّة أو المفترضة «للعلمانيّين». بالتّالي، فإنّ هؤلاء الشّباب هم الحاملون الطبيعيّون للتعبئة ضدّ الحداثة.

رابعاً: علماء لهم طموحات

بشكل متزامن وفي نهاية مسار مشابه، ثار مقهورون آخرون ينتمون إلى الصحوة، وهم العلماء الصَحَويون، على المهيمنين داخل المجال الذي ينتمون إليه، أي المجال الديني، مع الإشارة إلى أن المؤسّسة الدّينيّة الوهابيّة هي من يمثّل قطب الهيمنة هنا.

(٧٣) القرني، **الحداثة في ميزان الإسلام**، ص ١٥.

(٧٤) لقاء مع عبد الله الغذامي. من ناحية أخرى خصّص الغذامي الجزء الأوّل من كتابه **تاريخ الحداثة** لتبرير هذه الصلة.

(٧٥) لقاء مع سعد الفقيه.

ومثلما هو الحال بالنّسبة إلى المثقّفين، فإنّنا سنشهد خلال الثمانينيات بروز فئة اجتماعية جديدة: «علماء الصّحوة» هم في الغالب أفراد ولدوا خلال الخمسينيات من القرن الماضي، انخرطوا مبكّراً داخل حلقات الصّحوة، وتكوّنوا داخل المنظومة التعليميّة السّعوديّة، وينحدرون من الكليّات الدّينيّة للجامعات السّعوديّة حيث تحصّلوا على الماجستير أو الدكتوراه. هذه المسيرة تمنحهم، أو هكذا يقدّرون، صفة الفاعلين الشّرعيّين داخل المجال الدّيني السّعودي. وقد نجحوا في الغالب في فرض أنفسهم في محيط المجال الدّيني: فهم يدرّسون بالكليّات الدّينيّة التابعة للجامعات السّعوديّة، وهم مؤثّرون في قطاع الأنشطة المدرسيّة الموازية أو خارج المناهج المدرسيّة، ويحتلّون مواقع متوسّطة داخل مؤسّسات المجال المختلفة كهيئات الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر أو المؤسّسات الإسلاميّة غير الحكوميّة.

وعلى الرغم من ذلك فقد بقي قلب المجال الدّيني بعيداً عن المنال وبشكل باعث على اليأس بالنسبة إلى علماء الصّحوة، سواء تعلّق الأمر بمراكز القيادة لمعظم المؤسّسات الإسلاميّة، أو بالرئاسة العامّة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، أو بمجلس القضاء الأعلى أو بمجلس هيئة كبار العلماء. ظلّ العلماء الوهابيّون التّقليديّون، من دون استثناء، يتحكّمون في المقاليد(٧٦). كان هؤلاء يحظَوْن بكلّ التّشريفات، بينما شيوخ الصّحوة لا يحضرون في البروتوكول الدّيني إلّا في مقام ثانوي جداً. ولا شكّ في أنّ كمّ الحنق يزداد لأنّ العلماء الوهابيّين التقليديّين ما زالوا يشكلون أرستقراطيّة حقيقيّة ومغلقة، ولأنّ علماء الصّحوة لا ينتمون في غالبيّتهم إلى هذه «الشبكة» المحظوظة فإنّهم يحسّون بالإقصاء. بعبارة أخرى، وبحكم أنّ إنشاء نظام تعليمي ديني جديد مكّن من دمقرطة وتحصيل العلم الذي كان في السّابق حكراً على العلماء التقليديّين، فإنّ علماء الصّحوة يريدون رؤية الولوج إلى المجال الدّيني - والوصول إلى قمّة الهرم فيه - متاحة للجميع أيضاً.

---

(٧٦) علي العُميم، «مشايخنا ومشايخ الصحوة - نظرات في الإسلام السعودي الحركي،» إيلاف، ١٢ تموز/ يوليو ٢٠٠٣.

يبقى الأمر مُتَحَكَّماً فيه كلّما عرف المجال الديني تطوراً مطّرداً، وبما أنّ علماء الصّحوة منشغلون بتقاسم الموارد الجديدة التي يتم ضخّها، بما يمكّن الدّاخلين إلى المجال من تحصيل مكانة، كل هذا يتم في إطار المنافسة بين الجماعات التي ينخرط فيها علماء الصّحوة. في هذا السياق، فإنّ الصّحوة تحرص حرصاً شديداً على مجاملة العلماء الوهابيّين التقليديّين. وللبرهنة على التزامهم فإنّ شيوخ الصّحوة يذهبون إلى حدّ الامتناع عن إصدار فتاوى بالمعنى التقليدي، ليرجعوا بشكل آلي إلى رأي «كبار العلماء» في المسائل الفقهية»(٧٧). ولهذا السّبب أيضاً يسمّون أنفسهم دعاة لا علماء. وهم بهذا الشكل يقدّمون أنفسهم على أساس أنّهم مكمّلون للمؤسّسة الدينيّة الرسميّة وليسوا بديلاً عنها. وبذلك لا يحافظون فقط على سلطة المؤسّسة الدّينيّة وإنّما يمنحونها قسطاً من نجاحهم. ومثلما قال أحد من استفتيناهم في هذا السياق، فإن نتائج ذلك النجاح ضخمة بكل المقاييس، يقول: «لم يكن لابن باز خلال السّبعينيّات إلّا بضع عشرات من التلاميذ كانوا يحضرون دروسه. وفي الثمانينيات ـ في أَوَج الصّحوة ـ أصبح عددهم يعدّ بالآلاف»(٧٨).

ومثل غيره من الحقول، فإنّ الوضع سيتغيّر داخل المجال الديني أواسط الثمانينيات: لأنّ علماء الصّحوة الذين تزايد عددهم باستمرار صاروا يمثّلون قوّةً لا يمكن تجاهلها من ناحية، ومن ناحية أخرى، لأنّ الرّكود الاقتصادي عطّل تطور مجال ديني مزدحم. عندها ـ وهو أمر غير مسبوق ـ بدأ «علماء المحيط» حربهم الخفية ضدّ «علماء المركز» في المجال، أي شيوخ الوهابيّة التقليديّون(٧٩). وفي هذا الصراع ستصبح الخلافات بين الإخوان والسّروريّين ثانويّة، وبذلك تستعيد الصّحوة وحدتها.

ولتدعيم حضورهم داخل الفضاء الاجتماعي السّعودي، سيتميّز علماء الصّحوة بداية بتبنّي وسيلة كان العلماء الوهابيّون يرتابون منها كما من غيرها ممّا أتت به الحداثة التقنيّة. هذه الوسيلة هي أشرطة الكاسيت التي كانت

(٧٧) المصدر نفسه.

(٧٨) لقاء مع فهد الشافي.

(٧٩) لهذه الشروط، انظر: Malika Zeghal, *Gardiens de l'Islam: Les Oulémas d'al-Azhar dans l'égypte contemporaine* (Paris: Presses de Sciences Po, 1996), p. 31.

محلّات بيع التسجيلات الإسلاميّة تضمن لها رواجاً واسعاً. ففي محاضرة شهيرة ألقاها سنة ١٩٩٠، يصرّح سلمان العودة أنّه في مدينة الرّياض وحدها كان هناك ستّون إلى سبعين مَحَلّاً، وأنّ مبيعاتها يمكن أن تبلغ ٢٠٠٠٠٠ نسخة للعنوان الواحد(٨٠). وتتشكّل تلك المتاجر حسب ثنائية إخواني ـ سّروري، الأمر الذي يتجلّى من خلال اختيار الخطباء الذين تباع تسجيلاتهم. نجد في أقسام هذه المحلات أيضاً الأناشيد الإسلاميّة التي يباركها تيّار الصّحوة بينما يدينها أهل الحديث وقسم من علماء الوهابيّة.

إنّ ظهور «الشّريط الإسلامي» في بداية الثمانينيات ـ كما يسمّي سلمان العودة هذه الظاهرة ـ يمثّل تجديداً مهمّاً داخل المجال الدّيني السّعودي. يروي منصور النقيدان تجربته الأولى لهذه الوسيلة فيقول: «فتح أوّل محل للأشرطة الإسلاميّة ببريدة أبوابه سنة ١٩٨٤، وكان يبيع أشرطةً تحتوي خطباً وأناشيد إسلاميّة. قبل ذلك لم نكن نجد إلّا أشرطة القرآن الكريم لقرّاء مرموقين من أمثال الشيخ عبد الباسط عبد الصّمد والشيخ المنشاوي. هذه الأشرطة كانت تباع حيث تباع أشرطة المغنّين من أمثال أم كلثوم وعبد الحليم حافظ. فترة وجيزة بعد فتح المحل، كنت مارّاً بالدرّاجة أمامها فتوقّفت لأقتني بعض الأشرطة. الأشرطة المعروضة كانت خصوصاً لعبد الرحمن الدوسري، وأحمد القطّان وعبد الحميد كشك»(٨١).

تلخّص الأسماء الثلاثة التي ذكرها النقيدان تاريخ بمفردها الشريط الإسلامي بالسعوديّة. كان عبد الحميد كشك، «نجم الدعوة الإسلاميّة»(٨٢) المصريّة في فترة السبعينيات، أوّل من جعل لهذه التقنية شعبيّةً في العالم العربي، حيث كانت أشرطته تصدر بأعداد كبيرة. ورث أحمد القطان عضو الجناح السلفي في الإخوان المسلمين في الكويت، عن كشك، كما يعترف عن نفسه بشكل تلقائي(٨٣)، فن الخطابة السّياسيّة الدينيّة، وطوّرها بما يجعلها تتوافق مع المقاييس الوهابيّة وتصير مقبولة في سياق خليجي. ولهذا

---

(٨٠) سلمان العودة، «الشريط الإسلامي ما له وما عليه،» ١٩/ ١٢/ ١٩٩٠، محاضرة مسجّلة.

(٨١) لقاء مع منصور النقيدان.

(٨٢) Gilles Kepel, *Le Prophète et pharaon* (Paris: La Découverte, 1984), p. 185.

(٨٣) القطّان ضيفاً على برنامج «صفحات من حياتي،» قناة المجد، (٢ ج)، ٩/ ٧/ ٢٠٠٤ و١٦/ ٧/ ٢٠٠٤.

السّبب تحديداً يسمّيه الصّحافي علي العُميم بـ «كشك الخليج»[٨٤]. يعتبر القطّان أنّ من بين تلامذته بعض الدعاة السعوديّين المشهورين، بداية بعائض القرني وعبد الوهّاب الطريري[٨٥]. وأخيراً فإنّ عبد الرّحمن الدّوسري هو أوّل سعودي اعتمد هذه التقنية أواخر السبعينيات.

إنّ الشّريط الإسلامي الذي فرض نفسه منتجاً للصّحوة، مكّن هؤلاء العلماء من اكتساب شرعيّة معتبرة تتجاوز بكثير دوائر الصّحوة وحتّى المجال الديني. وبالتالي أصبح الشّريط أداة رئيسة لإزالة الفواصل الاجتماعية، ما مكّن الحركة من الازدهار: مثلما رأينا فإنّ الشّريط هو الذي مكّن صراع الحداثة من الخروج من صالونات المجال الثقافي المغلقة لتنتشر في المجتمع برمّته. سيوظّف الشريط الإسلامي لمصلحة علماء الصّحوة في صراع ذي طبيعة وجوديّة، لأنّه صراع يخصّ المجال الذي ينتمون إليه ورهانه موقعهم داخله. إنّ هذا الصّراع يضعهم وجهاً لوجه مع علماء الوهّابيّة التقليديّين أو بالأحرى مع المؤسّسة التي يمثّلها هؤلاء العلماء. وواقعاً، فإنّ علماء الصّحوة سيكونون حذرين دائماً وسيفصلون بين المؤسّسة الدّينيّة الرّسميّة المتجسّدة بالخصوص في شخص مثل صالح اللحيدان، وهو رئيس مجلس القضاء الأعلى والذي كان عدوّاً للصّحويين الذين سيستهدفونه، وبين رموز المؤسّسة اللذين يحظيان بكثير من الهالة والتبجيل: ابن باز وابن عثيمين. إنّ الدّور الأبوي لهذين العالمين جعلهما بعيدين عن الصّراعات وبالتّالي فإنّ النّقد لن يوجّه إليهما.

نقد علماء الصّحوة ينبني على محورين: **الأوّل** مسألة فقه الواقع. حيث يقدّم ابن قيّم الجوزيّة (١٢٩٢ـ١٣٥٠)، وهو يحتلّ لدى الوهابيّين مكانةً كبيرةً، التفسير التّالي: «لا يتمكن المفتي والحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم؛ **أحدهما**: فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتّى يحيط به علماً. والنوع **الثاني**: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي

---

(٨٤) علي العميم، «كشك الخليج،» **المجلّة** (٢٨ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٠).

(٨٥) قناة المجد، ٩/ ٧/ ٢٠٠٤ و١٦/ ٧/ ٢٠٠٤.

حكم به في كتابه أو على لسان رسوله (ﷺ) في هذا الواقع، ثمّ يطبق أحدهما على الآخر»[٨٦].

وبالاعتماد على قول تلميذ ابن تيميّة هذا حرفياً، تبنّى علماء الصّحوة في النّصف الثّاني من الثمانينيات وبشكل علني فقه الواقع[٨٧]. هم بهذا يأملون ضمنيّاً إبراز ما يعتبرونه ـ في أعينهم ـ إضافة، مقارنة بالعلماء التّقليديّين.

أحد علماء الصّحوة الشّباب، ناصر العمر المولود ببريدة سنة ١٩٥٢، ودكتور علوم القرآن بجامعة الإمام حيث يدرّس، قدّم في تلك الفترة محاضرةً بعنوان فقه الواقع. في هذه المحاضرة عرض فهمه لهذا المصطلح: «فقه الواقع علم يبحث في فقه الأحوال المعاصرة، من العوامل المؤثرة في المجتمعات، والقوى المهيمنة على الدول، والأفكار الموجهة لزعزعة العقيدة، والسبل المشروعة لحماية الأمة ورقيها في الحاضر والمستقبل»[٨٨].

يتطلّب فقه الواقع بالنسبة إلى العمر أن يكون العالم، إضافة إلى تمكّنه من العلوم الدّينيّة، متمكّن من «العلوم الاجتماعية كالتاريخ، أو العلوم المعاصرة كالسياسة والإعلام». ويضيف: «إذا قصر في أي علم من هذه العلوم أو غيرها مما يحتاج إليه، فسينعكس ذلك سلباً على قدرته على فقه الواقع، وتقويم الأحداث، والحكم عليها»[٨٩]. ولا بد له إذا أراد بلوغ غاياته من الاعتماد على جملة من المصادر التي يجب عليه انتقاؤها بدقّة. يقترح العمر على من يمارس فقه الواقع قراءة الدّراسات التّاريخيّة لأنّ «من لا يعرف الماضي لن يفقه الحاضر»[٩٠]، وقراءة الكتب السّياسيّة مثل «مذكرات السياسيين التي كتبها رجال قضوا سنوات طويلة في غمار السياسة»، و«الكتب التي تبحث في موضوعات سياسية

---

(٨٦) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقّعين**. ذكره: ناصر العُمر، «فقه الواقع،» ص ٢٠، <http://www.almoslim.net>.

(٨٧) العمر، المصدر نفسه، ص ٦.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٦.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٣٦.

كالعلاقات الدولية، وعلاقة السياسة بالاقتصاد، ومهمات السفراء، ونحو ذلك»، وأخيراً «الكتب التي تتحدث عن خفايا السياسة وأساليبها، ودور المنظمات الدولية»، ككتاب **لعبة الأمم**(٩١)، وكتب مكيافيللي(٩٢). يضيف العمر لهذه القائمة كتباً لمفكرين إسلاميّين مثل **واقعنا المعاصر** لمحمد قطب(٩٣)، **هل يعيد التّاريخ نفسه؟** لمحمد العبدة(٩٤)، أو الكتيّب الشّهير لمحمد سرور زين العابدين **وجاء دور المجوس**(٩٥) الذي يقدّم الشيخ السّوري فيه الثورة الإيرانيّة على أنّها جزء من مخطّط لهيمنة شيعيّة على الشرق الأوسط(٩٦). أخيراً، فإنّ فقيه الواقع يجب أن يتابع بانتباه وانتظام الإعلام فـ «ليس من المبالغة القول إنّ الذي لا يتابع الأخبار مدّة ستّة أشهر يحتاج إلى فترة طويلة ليعود إلى نكهة يومه»(٩٧).

العمر يوضّح أنّ فقه الواقع هو اليوم أهمّ المسائل وعلى الصّعد كافّة: بالنسبة إلى الأمّة بشكل عامّ، «لأنّ مستقبل الأمة قد يتوقف على مدى فقه الواقع والتعامل معه»(٩٨)، وبالنسبة إلى المجال الدّيني تحديداً لأنّ «العلمانيين يكيدون لعلماء الأمة، ويسعون إلى تشويه صورتهم أمام العامة، بما يثيرونه من قضايا، وما يطرحونه من خلافات في مسائل علمية، مما يظهر أمام العامة وكأنه تناقض في الفتوى، وضعف في العلم». وعلى العكس فإن الدواء الناجع أن «تكون الفتوى مبنيةً على تصور

---

(٩١) يتعلّق الأمر بكتاب *The Game of Nations*، المنشور سنة ١٩٦٩ لميلس كوبلند (Miles Copeland)، عنصر المخابرات الأمريكي السّابق، يعرض فيه للسياسة الأمريكية تجاه مصر في الخمسينيات والستينيات وأيضاً للدّور الذي أدته وكالة المخابرات المركزية الأمريكية.

(٩٢) العمر، المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٩٣) محمد قطب، «واقعنا المعاصر،» <http://www.tawhed.ws>.

(٩٤) يقارن العبدة كمؤرِّخ في هذا الكتاب الفترة المعاصرة بفترات سابقة من تاريخ الإسلام ليحدّد الاستراتيجية التي على الإسلاميين اتّباعها. وبالتفكير في انتصارات صلاح الدين، يخلص إلى أنّها ثمرة عشرات السنين من التربية على الجهاد، ليقرر أنّه يجب اعتماد الأسلوب نفسه. انظر: محمد العبدة، **هل يعيد التاريخ نفسه؟ دراسة لأحوال العالم الإسلامي قبل صلاح الدين مقارنة مع تاريخنا المعاصر**، ط ٢ (لندن؛ الرياض: المنتدى الإسلامي، ١٩٩٩).

(٩٥) العُمر، «فقه الواقع،» ص ٣٨.

(٩٦) عبد الله الغريب [إسمه الأصلي، محمد سرور زين العابدين]، «وجاء دور المجوس،» <http://www.almeshkat.net>.

(٩٧) العمر، المصدر نفسه، ص ١٦.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٢٠.

للواقع. . . لقطع الطريق على من يستغل الأخطاء والعثرات لإبعاد شباب الأمة عن علمائها»[٩٩]. وفي المحصّلة، فإنّ علماء الصّحوة يقدّمون أنفسهم منقذين للمجال الدّيني، ومن ورائه للأمّة بأكملها، بما أنّهم يمتلكون بمفردهم فقه الواقع؛ بخلاف علماء الوهابيّة التقليديّين الذين تنصبّ عليهم هجمات كثيرة ـ جميعها مبطّنة ـ مثل تصريح سلمان العودة: «من الملاحظات على كثير من طلاب العلم في هذا العصر، أنهم يعيشون عزلة عن الواقع الذي من حولهم»[١٠٠].

وإذا كان النّقد، في مثل هذه الخطب والمنشورات، يتجنّب المباشرة والإشارة بالاسم، فإنّ الأمر يختلف داخل حلقات علماء الصّحوة العلميّة حيث لا يتردّد في توضيح فكرهم بحضور أتباعهم كما يروي يوسف الدّيني الذي مرّ بحلقات الصّحوة آخر الثمانينيات: «في الحلقات كان يقال لنا إنّ علماء المؤسّسة الدّينيّة الوهابيّة عالمون جدّاً بالفقه ولكن ينقصهم الوعي ولا يفقهون الواقع؛ فعندما يتعلّق الأمر بمسألة دينيّة بحتة ينصحوننا بالتوجه إليهم. أما إذا تعلّق الأمر بمسألة سياسيّة أو فكريّة كانوا يقولون لنا إنّ علينا أن نعود إلى الدّعاة بمعنى علماء الصّحوة»[١٠١].

هذا النقد الصَّحَوي القائم على فقه الواقع ترافق مع اتهام شاع في تلك الفترة وفحواه أنّ العلماء الوهابيّين التقليديين «يغرقون في الجزئيّات على حساب الكليّات». يظهر هذا المأخذ في محاضرة شهيرة لسلمان العودة[١٠٢] ينتقد فيها، دائماً بالتلميح، كيف أنّ «بعض العلماء» لا يركّزون إلّا على الجانب الطّقوسي الدّيني وينسون استتباعات هذا الدّين السّياسيّة والاجتماعية والاقتصادية.

وتعتبر مسألة الإرجاء المحور الثّاني لهجمة الصحويين على المؤسّسة الدّينيّة التقليديّة. كلمة الإرجاء تسمية لموقف ينبني على عدم ردّ الفعل وترك الحكم إلى يوم القيامة. فإنّ المرجئة تاريخياً هم من يتحمّلون، في

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(١٠٠) سالم العودة، «مآخذ على طلبة العلم،» محاضرة مُسجّلة.

(١٠١) لقاء مع يوسف الديني.

(١٠٢) سلمان العودة، **الإغراق في الجزئيات** (الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٣).

نظر الإسلام الأورثوذكسي، وزر الإرجاء. هم المسلمون الذين رفضوا الانخراط في الحرب الأهليّة الأولى في الإسلام (حوالى ٦٥٧ وما تبعها) التي تصارع فيها الشّيعة والسنّة والخوارج، ووجدوا أنفسهم واقعياً في صف الحكم السنّي الممثّل بالأمويّين الذين فرضوا أنفسهم.

مفهوم الإرجاء ارتبط إذاً ومنذ البداية بفكرة عدم التدخل في السياسة. بعدها توسّع هذا المفهوم ليشير إلى الذين يحكمون على المؤمن (وتجاوزاً على الحاكم) انطلاقاً من شهادته فقط لا من أفعاله أو مدى قيامه بواجباته التعبّديّة[١٠٣]. لم يخْلُ هذا المفهوم تاريخياً من الشحنة السلبية: ففي كتب العصر الوسيط المعددة للفرق الضالّة التي ظهرت في الإسلام، يحتل الإرجاء مرتبةً رئيسة.

مع أواسط ثمانينيات القرن الماضي أصبح التشهير بالإرجاء قاطِرة خطاب علماء الصّحوة. وقد ضمّت مجلّة **البيان** في أوّل عدد لها سنة ١٩٨٦ مقالاً طويلاً بعنوان «الإرجاء والمرجئة». عرض المقال حججاً نجدها بشكل أكثر تفصيلاً في أطروحة الدكتوراه التي قدمها سفر الحوالي في السنة نفسها **ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي** والتي أشرف عليها في قسم العقيدة بجامعة أمّ القرى[١٠٤]، محمد قطب. يذكر الحوالي منذ البداية أنه يدرس الإرجاء باعتباره ظاهرةً فكريةً وليس فرقةً تاريخية، «فحين نبحث الإرجاء على أنه فرقة من الفرق التي طواها التاريخ فمن أهم ما يفوتنا هو معرفة حقيقة واقعنا المعاصر الذي يسيطر عليه الفكر الإرجائي». ويضيف بشكل خاص: «والأدهى من ذلك أن تقوم بعض اتجاهات الدعوة الإسلامية ـ التي عملها وغرضها في الأصل إعادة الناس إلى حقيقة الإيمان اعتقاداً وعملاً ـ على هذا الفكر العقيم وتتبناه وتدعو إليه»[١٠٥]. كما يلاحظ دائماً في مثل هذه المؤلفات فإن ما يعرف بـ «بعض اتجاهات الدعوة الإسلامية» يبقى ضبابياً ومن دون تحديد واضح في تحليل الحوالي المطوّل.

---

(١٠٣) مقال «المرجئة» في: **موسوعة الإسلام** (ليدن، بريل).

(١٠٤) Gilles Kepel, *Fitna: Guerre au coeur de l'islam* (Paris: Gallimard, 2004), pp. 219-221.

(١٠٥) سفر الحوالي، «ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي،» ج ١، ص ٣ ـ ٤، <http://www.alhawali.com>.

هنا أيضاً تجب العودة إلى القراءة السائدة وقتها في حلقات الصحوة لنفهم المعنى الدقيق للنص. أوضحت مقابلاتنا أن خطاب الحوالي إنّما يستهدف مجموعات كثيرة بالتحديد(١٠٦).

هناك بدايةً الإخوان المسلمون المتّهمون تارة بأنّهم أقرب إلى الوفاق مع الأنظمة السياسية القائمة وتارةً أخرى بأنّهم يتنازلون كثيراً للعلمانيين من خلال مفكّرين أكثر ليبرالية يتحركون في محيطهم أمثال المصري فهمي هويدي(١٠٧) أو السوداني حسن الترابي. وبحكم أنّ الحوالي مرتبط بجماعة السّروريّين فمن الطبيعي أن يبحث من خلال عرضه ـ تماماً كما يفعل العودة عندما يحصي زلات الغزالي ـ عن إحراج الإخوان السعوديين. يستهدف الحوالي أيضاً أهل الحديث ودائماً في سياق العلاقة الخلافية لهؤلاء مع الصحوة. المستهدَف الأبرز من بين هؤلاء هو الألباني، الذي أثار تطبيقه المقيَّد للتّكفير ـ كنّا قد رأينا مثالاً لذلك خصوصاً مع الجماعة السّلفيّة المحتسبة ـ جدلاً واسعاً، خصوصاً في حالة المسلم تارك الصّلاة والذي لا يخرجه الشيخ السّوري من الملّة(١٠٨).

أخيراً ومن خلال ما استقينا من شهادات، فإنّ المستهدفين من وراء الألباني وأهل الحديث، هم خصوصاً وهابيّو المؤسّسة الدّينيّة الرّسميّة وموقفهم الموالي للسّلطة. وللتشكيك في هذه المؤسّسة، يتصدى شيوخ الصّحوة لهم عبر التلويح بمبدأ توحيد الحاكميّة، والذي لا يمكن للعلماء على أساسه أن يبقوا صامتين مقابل الحكّام عند تعطيل الشريعة، لأنّ التّطبيق الوفي للشريعة جزء لا ينفصل عن التّوحيد.

عندما نشر أطروحته في شكل كتاب وبدأ انتشارها على نطاق واسع، كان الحوالي يقدّم سلسلة من المحاضرات الأسبوعيّة بمسجد الأمير متعب بجدّة، حيث شرح كتاب **العقيدة الطّحاويّة**، وهو أحد أهمّ كتب

---

(١٠٦) مقابلات مع يوسف الديني وطارق المبارك وإبراهيم السكران.

(١٠٧) هويدي مذكور أيضاً في هامش الصّفحة، انظر: الحوالي، «ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي،» ج ١، ص ٣٠، الهامش رقم ٧.

(١٠٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٤٦ ـ ١٤٨.

المدوّنة الوهابيّة. مؤلِّف الكتاب هو أحمد الطحاوي[١٠٩]، أحد فقهاء العصر الوسيط. وعندما وصل به التّعليق إلى مسألة «الحكم بغير ما أنزل الله»، بسط نظريّة الطحاوي ـ التي تتطابق تقريباً مع الرّأي السّلبي لابن باز وابن عثيمين وشيوخ المؤسّسة الدّينيّة، وذلك قبل الوقوف على مسافة من هذه النّظريّة. وللتخلص من ذلك الموقف، كان لزاماً عليه البحث عن سند سلطة موازية لسلطة العلماء الذين ينتقدهم. لذلك وضّح أنّه يعتمد في هذا القسم من تحليله فقط على «كتاب نادر» هو **رسالة في تحكيم القوانين الوضعيّة** لصاحبه المفتي السّابق محمد بن إبراهيم آل الشيخ[١١٠]، الذي يعتمد، كما أشرنا سابقاً، خطاباً أكثر تشدّداً في هذه المسألة. يجب التّذكير هنا أنّ هذا النصّ كان قد نُسِيَ تماماً لأنّ السّلطة، وبحكم محتوى النص التحريضي، اختارت أن لا تعيد طباعته بعد موت صاحبه سنة ١٩٦٩[١١١]. وباختيار هذا النصّ موضوعاً لمحاضرته خلال حصص متتابعة، أعاد الحوالي التعريف به داخل أوساط الصّحوة. وبسرعة بدأ في الانتشار في شكل نسخ مصوّرة وأصبح الطلب عليه واسعاً[١١٢].

هكذا ستجعل الصّحوة من محمد بن إبراهيم آل الشيخ سلطة مضادّة يوظّفونها في صراعهم مع علماء الوهابيّة الرّسميين في عصرهم. لا بدّ من الإشارة في النّهاية، أنّ مواقف سفر الحوالي وأقرانه الصّحويّين، إذا كانت تهدف بالأساس إلى الحطّ من قيمة علماء الوهابيّة التقليديّين، فإنّ لها استتباعات سياسيّة مبطّنة. وفي الواقع، فإنّ تهمة الإرجاء الموجّهة إلى المؤسّسة الدّينيّة الرّسميّة تنبني على مبدأ توحيد الحاكمية، الذي يستعمل لأوّل مرّة بشكل ملموس في السّياق السّعودي والذي سيأتي بالأصوليّين إلى ساحة الاحتجاج على السّلطة الحاكمة. وبالطّريقة نفسها، فإنّ مواقف محمد بن إبراهيم آل الشيخ، ظهرت في مناخ آخر الثمانينيات كمواقف

---

(١٠٩) أحمد الطحاوي (٨٥٣ ـ ٩٣٥) واحدٌ من العلماء القلائل قبل ابن عبد الوهاب وابن تيمية الذي تعتبر نظريته في العقيدة أورثوذكسية عند الوهابيين.

(١١٠) لقاء مع يوسف الديني الذي تابع كلّ المحاضرات.

(١١١) Mansoor Alshamsi, «The Discourse and Performance of the Saudi Sunni Islamic Reformist Leadership (1981-2003),» (Ph. D. Dissertation, University of Exeter, 2003), p. 61.

(١١٢) لقاء مع يوسف الديني.

بارزة الثّورية. هذا ما سيسهّل، بعد سنوات، مرور علماء الصّحوة إلى معارضة مكشوفة للنّظام.

خامساً: من منطق المجال إلى تجاوزه

تتميّز أوساط الثمانينيات إذاً، بظهورالتعبئة الصّحويّة المتزامن في المجالين الدّيني والثقافي، في توافق مدوٍّ مع تعبئة أكثر اتّساعاً لشباب جيل الصّحوة داخل الفضاء الاجتماعي. هذا التّزامن يفسّر بوجود متغيّرَين منذ البداية: متغيّر اقتصادي (ركود) ومتغيّر ديمغرافي (دخول جيل سياسي على الخط) سيؤثّران بشكل متلازم وإلى حدّ بعيد متشابه، في مجمل المجالات التي تكوّن الفضاء الاجتماعي. بيد أن التعبئة، في كل حالة من الحالات، تعبّر عن نفسها بمنطق المجال الذي تتحرك فيه. وهكذا، بالنّسبة إلى البعض فإنّ «العدوّ» يتجسّد قبل كلّ شيء في علماء الوهابيّة التقليديّين. أمّا بالنّسبة إلى الآخرين، فإنّ الأمر يتعلّق بـ «العلمانيّين» أو مستنسخيهم الحداثيّين.

تتميّز نهاية العشريّة بمؤشرات لتداخل القطاعات الظرفي في الفضاء الاجتماعي، تداخل يجد ترجمته بالخصوص في انفتاح حقول الصّراع. هذا ما يمكن ملاحظته عندما يخرج علماء الصّحوة من مجالهم لتقديم يد العون لمثقفي الصّحوة، أو عندما يصبح المجال الثقافي صندوقاً للرنين، يتردّد فيه صدى كَبْتٍ عاناه الفضاء الاجتماعي. وعلى الرغم من ذلك، نجح المجال السّياسي في البقاء بعيداً عن تأثيرات التّعبئة. وهذا تحديداً ما يوشك على التغيّر وهو ما يعطي للأزمة التي تطرق الأبواب، بعداً مختلفاً تماماً.

الفصل الخامس

منطق الانتفاضة

إنّ التعبئة على النحو الموصوف أعلاه، والتي نشأت في المجالين الديني والثقافي باعتبارها صدىً لسخط متزايد في الفضاء الاجتماعي، كان هدفها قبل كل شيء التنديد بنظام اجتماعي اعتبره أهل الصحوة جائراً. وكما رأينا، فإنّ المسؤولية عن هذا النظام قد ألصقت في المقام الأول بمؤامرات غامضة مُدبّرة من «العلمانيين» للاستيلاء على الدولة. ولم يتمّ وضع العائلة المالكة موضع الاتهام المباشر أبداً.

سيأخذ خطاب الصحوة بالتغيّر تدريجياً ـ وهو ما سيُبرهن عليه هذا الفصل ـ إذ لم تعد العائلة المالكة تظهر في صورة الضحيّة لهذه «المجموعات التي صادرت الدولة»، ولكنها تظهر باعتبارها الداعم الرئيس لأعمالهم. صار العدوّ هو أساساً النظام السعودي الذي تمّت مهاجمته بطريقة علنية. فكان أن اختفت آخر بقايا «التقطيع». وقد سمحت هذه الوضعية للعلماء وللمثقّفين بتجميع مواردهم الشرعية والحركية، فقد صار بإمكان عمليات التعبئة أخيراً أن تنتظم وأن تستحكم، حتى وإن ظلّ معناها موضع جدل، بحكم تعدّد رؤى العالم المحرّكة للفاعلين فيها.

أولاً: من التعبئة مختلفة القطاعات إلى التعاون العابر للقطاعات

ـ نحو «تسييس» المنطق المجالي

لقد كانت الأيديولوجيا «الصحويّة» ـ مثلما بينَتْ تحليلاتنا ـ تحتوي

على نواة خطاب معارضة سياسية. فأغلب آباء هذه الأيديولوجيا ـ سواء أكان محمد قطب، أم عبد الرحمن الدّوسري أم محمد أحمد الراشد ـ، كانوا هم أيضاً معارضين سياسيين في بلدانهم الأصلية. وعلى الرغم من ذلك، فقد خضع الخطاب الإسلامي المؤسس لأيديولوجيا الصحويّة، في السياق السعودي، إلى بعض التعديلات، مثلما فعل محمد قطب حين حاول أن يزيل من أعمال أخيه سيد قطب تلك العناصر التي هي على وجه الاحتمال الأكثر «تحريضاً» على النظام. وفضلاً عن ذلك، كان دأب الصحويين دائماً ـ على الأقلّ في ظاهر الأمر ـ التشديد على أن الدولة السعودية دولة إسلامية نموذجية. وفي أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات من القرن الماضي، اتخذت مجموعة منهم موقفاً أكثر التباساً. فمن غير أن يتمّ الطعن المباشر في شرعية النظام السعودي (وهو ما فعله الرَّفْضيون ومن بعدهم الجهاديون)، سعوا إلى التشهير بحدود هذه الشرعية، وجعلوا من مبدأ الحاكمية ـ مثلما رأينا ذلك في ما يتصل بالعلماء ـ وسيلةً للضغط على النظام، وذلك بهدف تشجيعه على الشروع في إصلاحات جذرية.

تعود بدايات الخلاف بين الصحوة والنظام السعودي ـ وفقاً لبعض الروايات ـ إلى نهاية السبعينيات من القرن الماضي. فمنذ سنة ١٩٧٤، اندلعت اشتباكات عنيفة في سوريا بين جناح جماعة الإخوان المسلمين المسلّح وبين النظام البعثي للرئيس حافظ الأسد. وقد اختارت المملكة العربية السعودية، وهي الحريصة على الحفاظ على علاقاتها التاريخية مع سوريا، أن تحافظ على مظهر من مظاهر الحياد[١]. لكنّ هذا الموقف أغضب الإخوان المسلمين السوريين المقيمين في السعودية، حيث رأوا فيه خيانة بكل معاني الكلمة[٢]. وقد انتقل هذا الغضب إلى شبكات الصحوة السعودية التي حافظ الإخوان السوريون على ضرب من التأثير عليها منذ عهد محمد سرور زين العابدين. وكان أسامة بن لادن[٣]،

---

(١) في ما يتعلّق بالتباس الموقف السعودي، انظر: Sonoko Sunayama, *Syria and Saudi Arabia: Collaboration and Conflicts in the Oil Era* (London: I. B. Tauris, 2007), pp. 92-94.

(٢) علي العُميم، «مشايخنا ومشائخ الصحوة: نظرات في الإسلام السعودي الحركي،» إيلاف، ١٢/٦/٢٠٠٣.

(٣) Jonathan Randal, *Osama: The Making of a Terrorist* (New York: Vintage, 2005), pp. 65-66.

الذي كان وقتها عضواً في الإخوان السعوديين، من بين شباب الصحوة المتعاطفين مع قضية الانتفاضة السورية، فاجتهد في جمع التبرّعات للمتمرّدين.

وإذا كان الاستياء الصحوي من الموقف السعودي حقيقياً، فإنه يظل مع ذلك منحصراً في المجال الخاص، ولم تغزُ تصريحاتُ السلطة السياسية المعادية الفضاء العام إلّا بدءاً من ثمانينيات القرن الماضي. جاءت هذه التحديات الموجّهة إلى العائلة المالكة أوّل الأمر من مثقفي الصحوة الذين تقطعت بهم السبل على هامش مجال ثقافي ظلّ الحداثيون محتكرين إياه. كان الصحويون في بادئ الأمر مقتنعين بأنهم ضحايا «مؤامرة علمانية» تهدف إلى الاستيلاء على الدولة السعودية، ولكنهم بدؤوا رويداً رويداً يتبنّون فكرة أنّ العائلة المالكة هي أصل مصائبهم، حيث تمّ التذكير بأنها هي التي لها اليد الطولى على الإعلام والنوادي الأدبية على الرغم من استقلاليتها المعلَنة. كان الخطاب المناهض للعلمانية ينحرف شيئاً فشيئاً نحو خطاب مناهض للنظام. وقد استغلّ المثقفون الصحويون الحرية النسبية التي يُوفّرها مهرجان الجنادرية ليُمرّروا عبر تدخّلاتهم رسائل «معادية بذكاء للحكومة السعودية»(٤) و«هكذا، على حد قول محمد المسعري، تحوّل مهرجان الجنادرية إلى زلزال فكري هزّ [. . .] المملكة العربية السعودية»(٥).

أما بالنسبة إلى علماء الصحوة، فإنّ الصراع الخفيّ الذي يواجهون فيه علماء الوهابية التقليديين قد تحوّل هو أيضاً بالتدريج إلى صراع ضدّ السلطة السياسية، حيث لا تظهر المؤسسة الدينية الوهابية، في نهاية المطاف، إلا بوصفها تابعةً للعائلة المالكة. إذاً، فقد تموضعت الخطابات المعادية للنظام، منذ ذلك الحين، ضمن المجال الديني. وفي إطار هذا المجال، كانت أكثر المواقف إثارةً في بادئ الأمر هي تلك التي اتخذها من سمّاهم أحد محاورينا الذي كان وقتها منتمياً إلى الإخوان المسلمين السعوديين بـ «الدعاة الانتحاريين»: «كان في أغلب الأحوال يبلغنا «الشباب» [والشباب

---

(٤) محادثة مع محمد المسعري.

(٥) مذكور في السيرة الذاتية الطويلة لمحمد المسعري على الموقع: <http://www.tajdeed.net>.

هو مصطلح يستعمله الصحويون قاصدين أتباعهم] قبل ساعات بأنّ أحد الوعّاظ سيخطب في نقد الحكومة في أحد المساجد. في ذلك الوقت، كان هذا الضرب من الخُطب له شعبية واسعة. وكنا ننتقل بكثافة إلى موضع الخطبة المحدّد وننصت إلى الخطيب المقصود. وكانت السلطات السعودية تقوم في أغلب الأحيان بتنحيته فلا نسمع له بعد ذلك ذِكراً. وأحياناً كان يتمّ تسجيل خطبته على شريط يبقى متداولاً»[٦].

وفي الحالات القصوى، كانت الخطب تُندّد بـ «تواطؤ النظام مع أعداء الأمّة»، سواء أكانت الولايات المتحدة أم «العلمانيين»، كما تدين استعمال الربا في البنوك السعودية. ومع ذلك، فإن الهجمات في معظم الأحيان، كانت توجّه نسقياً ضدّ الولايات المتّحدة، من دون الإشارة مباشرةً وبالضرورة إلى الخيارات السياسية السعودية. إنّ الإحالة على الولايات المتحدة هو أمر جديد نسبياً في خطاب الصحوة. فإلى ذلك الوقت، كان الصحويون يعتبرون أنّ الحرب الباردة تستوجب دعمهم الضمني للولايات المتحدة إلى حين سقوط الاتحاد السوفياتي ـ بالطريقة نفسها التي ناصر بها المسلمون الرّوم، أي أهل الكتاب، ضدّ الفرس المشركين، وكما كتب ناصر العمر فإنّ «انتصار أهل الكتاب دليل على انتصار الحق على الباطل، وهو مؤذن بانتصار المسلمين على أهل الكتاب بعد ذلك»[٧]. يأتي التغيير في خطاب الصحوة من أسباب خارجية مثل البيريسترويكا (Perestroika) التي تمّ تأويلها باعتبارها إرهاصات ضعف الاتحاد السوفياتي، ومثل الانتفاضة الفلسطينية سنة ١٩٨٧، التي كان من آثارها غير المباشرة ـ عندما جعلت من إسرائيل محور كل الجدالات ـ أن ذكّرت بالدعم الأمريكي الثابت للدولة العبرية. ولعلّ هذا التغيير يرجع خاصة إلى عوامل داخلية: كان الهدف مهاجمة النظام السياسي بما يمكن أن يضرّه أكثر من غيره. وهكذا يجب فهم الهجمات اللفظية على الولايات المتحدة منذ أواخر الثمانينيات من القرن الماضي على أنها نقد مبطّن للعائلة المالكة التي جعلت من الولايات المتحدة حليفها المفضّل.

إن ظهور العدد الأول من مجلة شهرية عنوانها **السّنة** في كانون الأول/

(٦) محادثة مع إخواني.

(٧) ناصر العمر، «فقه الواقع،» ص ٩، على الموقع: <http://www.almoslim.net>.

ديسمبر عام ١٩٨٧ وهي صادرة عن مركز الدراسات الإسلامية ببرمينغهام (Birmingham) في المملكة المتحدة، يمكن اعتباره حدثاً رمزياً لصعود الاحتجاج الصحوي. كان هذا المركز قد أنشأه في أواسط الثمانينيات من القرن الماضي محمد سرور زين العابدين، الذي كان قد وصل من الكويت، حيث كانت راديكالية مواقفه المعادية للشيعة ـ وهي مواقف طرحها خاصةً في كتابه **وجاء دور المجوس** بتوقيع عبد الله الغريب[٨] لحماية نفسه ـ قد جعلته يتعرّض لضغوط السلطات الحريصة على التفاهم مع الأقلية الشيعية داخل الإمارة[٩]. وعلى غرار المنتدى الإسلامي، الذي كانت تربطه به علاقات متينة جداً بحكم التقارب الشخصي والفكري بينه وبين محمد العبدة، فقد طمح مركز الدراسات الإسلامية إلى أن يكون «مركز أبحاث» سروري حقيقي في الخارج. ومثلما حصل مع مجلة **البيان**، فسرعان ما أصبحت قراءة مجلة **السّنة** أمراً ضرورياً في الحلقات السرورية داخل السعودية[١٠].

وعلى الرغم من الروابط القوية بين **البيان والسنّة**، فإنّ الاختلاف بينهما يبقى كبيراً. وإذا كانت **البيان** تتجنّب بطريقة آلية كل ما من شأنه أن يبدوَ تحريضياً في عيون السلطة السعودية، وتكتفي بالاعتبارات المجرّدة، فإنّ السنّة، على عكس ذلك، لا تتردّد في انتقاد العائلة المالكة عندما ترى ذلك ضرورياً. وهو أمر يمكن التمثيل له خاصةً بما أعقب دعوة القوات الأمريكية في آب/ أغسطس من سنة ١٩٩٠. وحسب محمد المسعري، فإنّ «هذه الازدواجية في المواقف كانت ضروريةً بالنسبة إلى السروريين الذين كانوا لا يزالون متردّدين في الموقف اللازم اتخاذه تجاه الأزمة التي تلوح في الأفق. وفي الوقت نفسه، كان محمد سرور مستقلاً إلى درجة أن سروريي الداخل لم يكونوا محاسبين على هجماته»[١١].

كانت أولى نتائج الخط غير المهادن الذي اعتمدته مجلّة **السّنة** أنّ

---

(٨) هو ما يُفسّره في مقدمة كتابه **أحوال أهل السنّة في إيران**، وهو متوفّر على موقعه الذي تمّ إنشاؤه مؤخّراً: <http://www.surour.net>.

(٩) محادثة مع عبد العزيز الوهيبي.

(١٠) محادثة مع ابراهيم السكران.

(١١) محادثة مع محمد المسعري.

القلّة من السعوديين الذين كانوا يخاطرون بالكتابة فيها كانوا يفعلون ذلك عادة تحت أسماء مستعارة، مثل سلمان العودة الذي وقّع مقالاً تحت اسم أبي معاذ الخالدي (المتكوّن من اسم ابنه البكر معاذ ومن اسم قبيلته بني خالد). وقد مثّل محمد الحضيف، الذي ولد في أواخر الخمسينيات وكان آنذاك طالباً في المملكة المتّحدة، استثناءً عندما كان مساهماً دائماً في المجلّة باسمه الحقيقي إلى حين عودته إلى السعودية سنة ١٩٩٢[١٢]؛ وقد أكسبته الكتابة في المجلة ضرباً من الشهرة في دوائر المثقفين من الصحويين، وخارج هذا الإطار كان على مجلة **السنة** أن تعتمد على سروريي الخارج، بدءاً من المصري جمال سلطان، الذي يكتب أيضاً في مجلة **البيان**. وكان الأثر الثاني للهجة التي اعتمدتها مجلة **السنة** تجاه السلطة السعودية، هو أنها قد مُنعت بشدّة منذ أعدادها الأولى من دخول المملكة. ولكنّ ذلك لم يمنع أهل الصحوة من النجاح في إدخالها كل شهر إلى المملكة واستنساخها بأعداد كبيرة يتمّ توزيعها عند أبواب المساجد والجامعات. وعندما يتمّ ضبطهم بالجرم المشهود، كان يقع القبض على المسؤولين عن التوزيع، كما هو شأن المعارض المقيم حالياً في لندن كسّاب العُتيبي الذي يروي أنه قد تمّ حبسه ثلاث مرّات للسبب نفسه[١٣].

ويندرج ردّ الفعل هذا ضمن الخط الذي انتهجته آنذاك السلطات. فما بين عام ١٩٨٨ ـ ١٩٨٩، اتخذت السلطات السياسية إجراءات لمواجهة تصاعد الاحتجاج. وهي إجراءات تتمثل في المزج الحاذق بين التنظيم والإكراه، وكان يراد لها أن تكون إجراءات قطاعيةً علامةً على أنّ الأسرة المالكة ترغب في المحافظة على تقسيمات الفضاء الاجتماعي مهما كلّفها ذلك.

وفي المجال الديني تكثّفت الخطابات المعادية للولايات المتحدة ـ وللنظام السعودي بصفة غير مباشرة ـ إلى الحدّ الذي أشار فيه مرسوم صادر عن وزارة الحج والأوقاف يوم ٢١ كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٨ إلى أنّ «بعض الخطباء يضمّنون خطبهم الدعاء بالهلاك وما شابه ذلك على اليهود

(١٢) محادثة مع محمد الحضيف. نجد مقالاته في الأعداد ٣، ٥، ٩، و١١ ـ ١٤ من مجلّة **السنّة**.

(١٣) محادثة مع كسّاب العتيبي.

والنصارى وطوائف دينية أخرى مع تسمية الدول بأسمائها»، ثمّ أضاف المرسوم «وليس هذا مما أرشدنا إليه القرآن الكريم حيث لم ترد في الكتاب الكريم أسماء دول بعينها»، ودعا إلى وضع حدّ لهذه الممارسة[١٤]. وفضلاً عن الخطب، فقد تمّ في هذه المحاولة السلطوية الأولى لكبح جماح الاحتجاج، استهداف وسيلتين أخريين استعملهما الصحويون لنشر رسالتهم. ففي ١١ آب/ أغسطس ١٩٨٨، منع مرسوم صادر من وزارة الحج والأوقاف تعليق النصائح والإرشادات المكتوبة على جدران المساجد[١٥]. وفي تشرين الثاني/ نوفمبر من سنة ١٩٨٩، قامت السلطات بمداهمة متاجر التسجيلات الإسلامية بمكّة وبمدن أخرى من المملكة. وتمّ القبض على بعض العاملين فيها ثمّ أُطلق سراحهم بعد أن تعهّدوا بألا يبيعوا بعد ذلك أشرطة ذات محتوى تحريضي. وقد تمّ، فضلاً عن ذلك، مصادرة كمية كبيرة من المواد السمعية[١٦]. وقد مثّلت التسجيلات الإسلامية عموماً التحدّي الأصعب للسلطات التي تجنّدت لمواجهته. وحسب بعض المصادر، فإنّ اجتماعاً على أعلى مستوى قد نظّمه سنة ١٩٩٠ الأمير سلمان، أمير الرياض، وذلك بمشاركة ممثلين عن وزارة الداخلية ووزارة الإعلام ووزارة الحج والأوقاف. وقد تقرّر في هذا الاجتماع زيادة الضغط على الخطباء وأصحاب محلات التسجيلات الإسلامية لتجنّب أي انحراف جديد[١٧].

وفي الوقت نفسه الذي كانت السلطات السعودية قد بدأت فيه التدخل في المجال الديني محاولةً، بنجاح نسبي للغاية، وضع حد لتمرّد العلماء الصحويين داخل هذا المجال، فإنّ هذه السلطة نفسها ستكون مضطرةً، في المجال الثقافي، لمشايعة المثقفين الصحويين في الصراع الدائر بينهم وبين الحداثيين، وذلك على الرغم من أنّ السلطة السياسية كانت قد حرصت على الحفاظ على استقلالية المجال الثقافي مهما كلّفها ذلك، مع الحرص على عدم التدخل في النزاعات الدائرة بين الحداثيين

(١٤) مذكور من طرف: أبي محمد المقدسي، **الكواشف الجليّة في كفر الدولة السعودية**، ص ١٦٣، على الموقع: <http://www.tawhed.ws>.

(١٥) منظمة المادة ١٩، «مملكة الصمت: حرية التعبير في العربية السعودية،» ١/ ١٠/ ١٩٩١، على الموقع: <http://www.cdhrap.net>.

(١٦) أبو محمد المقدسي، **الكواشف الجليّة**، العدد ٩٤، ص ١٥٧.

(١٧) منظمة المادة ١٩، المصدر نفسه.

والصحويين[١٨]. ومع ذلك، فإنّ ضغط الصحويين المتنامي في مهرجان الجنادريّة أو في الأندية الأدبية ـ وهو ضغط مقترن بمزيد من الاضطراب في النظام العام، كان يضع السلطة في حرج متزايد. ومنذ عام ١٩٨٧، وسّع دخول الصحويين إلى الحلبة من نطاق الصراع الذي استحوذ منذ ذلك الوقت على الفضاء العام. وأخيراً، استطاع عوض القرني، أوائل سنة ١٩٨٨، الحصول على مقدمة تقريظية من عبد العزيز بن باز لكتابه **الحداثة في ميزان الإسلام**. مدح أشهر علماء الوهابية الكتاب وقال: «أحمد الله الذي قيض لهؤلاء الحداثيين من كشف أستارهم وبيّن مقاصدهم وأغراضهم الخبيثة»[١٩]. وبالنسبة إلى السلطة السياسية، كان الدعم الصريح من ابن باز لأحد طرفي النزاع يعني تغييراً جذرياً في توزيع الأوراق[٢٠]، إذ وجدت السلطة نفسها مضطرةً إلى التحرّك، وذلك لخوفها من أن تضحّي بشرعيتها الدينية مقابل شرعية تحديثية تلاقي اعتراضاً متنامياً. وبناءً على ذلك، ومن أجل تهدئة الخواطر في المجال الديني، فقد اختارت أن تسلم للعلماء رؤوس أولئك المثقفين الذين تظلّ قيمتهم، في نهاية المطاف، أقلّ أهمية بالنسبة إليها من حلفائها التاريخيين.

في أيلول/سبتمبر ١٩٨٨، أمرت وزارة الداخلية السعودية وسائل الإعلام السعودية بعدم نشر أي شيء عن الحداثيين[٢١]. وفي الأشهر التالية، تمّ نقل العديد من المثقفين المحسوبين على الحداثيين[٢٢] أو تمّ طردهم بكلّ بساطة[٢٣]. وقد أدّى هذا إلى إدخال تغييرات جذرية على الخطوط التحريرية. وعلى سبيل المثال، فإن مجلّة **إقرأ**، التي كانت إلى ذلك الوقت تُكرّس أغلب مقالاتها لعبد الله الغذامي وعلي الدُميني وعابد خزندار، قد

---

(١٨) محادثة مع سعيد السُريحي.

(١٩) عوض القرني، **الحداثة في ميزان الإسلام** (جدة: دار الأندلس الخضراء، ٢٠٠٢)، ص ٦ ـ ٧.

(٢٠) محادثة مع عثمان الصيني.

(٢١) منظمة المادة ١٩، «مملكة الصمت: حرية التعبير في العربية السعودية».

(٢٢) شاكر النابلسي، **نبات الصمت: دراسة في الشعر السعودي المعاصر** (بيروت: دار العصر الحديث للنشر والتوزيع، ١٩٩٢)، ص ٥٨، الهامش ١٤.

(٢٣) هو، مثلاً، حال عبد الله الصيخان ومحمد الحربي اللذين اضطرّا إلى مغادرة صحيفة **اليمامة** (محادثة مع عثمان الصيني).

منحت عموداً لمحمد المليباري وهو العدو اللدود للحداثيين[٢٤]، وذلك إلى جانب ملخّصات كتب مختلفة من الأدب الإسلامي ومقالات لواحدة من أوائل المثقفات الصحويات سُهيلة زين العابدين[٢٥]. وفي ما وراء ذلك، تضاعف الإرهاب الذي يتعرّض له الحداثيون. فقد تعرّض الغذّامي لضغوط من هذا القبيل في جامعة الملك عبد العزيز في جدة حيث كان يدرّس، ممّا اضطره إلى تقديم طلب نقله إلى جامعة الملك سعود في الرياض. أمّا سعيد السّريحي، فقد تمّ رفض أطروحته لنيل شهادة الدكتوراه وذلك لما يحتوي عليه البحث من «كفريات»[٢٦].

وفي الوقت نفسه، كانت الأبواب تُشرع للصحويين من المؤسسات الثقافية السعودية، حيث انتقلوا في النهاية من الجلوس بين صفوف الجمهور إلى المنصّة. ففي النادي الأدبي في الرياض، صار المدعوون الآن إلى إلقاء محاضرات هم محمد قطب، وأحمد التويجري أو توفيق القُصيّر[٢٧]. أمّا في نادي جدة، الذي كان يُعدّ قبل ذلك معقلاً من معاقل الحداثة، فقد صارت الندوات فيه تعقد حول مواضيع دينية[٢٨]. ومع ذلك، فقد وقع التغيير الأكثر إثارةً في قلب الجنادرية. فبينما كان عبد العزيز التويجري هو من يُشرف بنفسه إلى ذلك الحين على اختيار الضيوف[٢٩]، تم إسناد هذه المهمة إلى كلية الدعوة والإعلام في جامعة الإمام[٣٠]، وهي الكلية التي أسّسها قبل بضع سنوات أحد الإخوان المسلمين السودانيين زين العابدين الرّكابي، والتي يمثّل الصحويون أغلبية المنتسبين إليها. كان للمثقفين الصحويين إذاً، منذ عام ١٩٨٨، نصيب الأسد في البرنامج، بدءاً بسعيد بن زُعير ومحمد المسعري، حيث صار لديهما مكانيهما على المنصّة، بل وأدارا أيضاً بعض الحوارات[٣١]، كما

---

(٢٤) انظر مثلاً: **إقرأ**، الأعداد ٦٩١ و٦٩٩ و٧٠٢ و٧٢٦.

(٢٥) **إقرأ**، الأعداد ٧١٠ ـ ٧١٤.

(٢٦) محادثتان مع عبد الله الغذّامي وسعيد السُّريحي.

(٢٧) «النادي الأدبي بالرياض ـ النشاطات،» <http://www.adabi.org.sa>.

(٢٨) انظر على سبيل المثال: **إقرأ**، العدد ٧١٢ (نيسان/ أبريل ١٩٨٩).

(٢٩) نجم عبد الكريم، «التويجري: شباب في الثمانين،» إيلاف، ٢٠/ ١٢/ ٢٠٠٤.

(٣٠) داود الشريان، «الحوار سينجح. . .،» **الحياة**، ٨/ ٣/ ٢٠٠٦.

(٣١) محادثة مع علي العميم ومحمد المسعري.

كان للعلماء الصحويين نصيبهم في هذا البرنامج ـ فقد كان عائض القرني وسفر الحوالي من بين المتحدثين في دورة ربيع ١٩٨٩[٣٢]. أمّا في ما يتعلق بالضيوف الأجانب، فإننا نجد بينهم المزيد من المثقفين الإسلاميين البارزين، مثل التونسي راشد الغنوشي مؤسس حركة النهضة، والجزائري عبّاسي مدني، مؤسس الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وقد حضر كلاهما دورة عام ١٩٨٩[٣٣]. وأخيراً، فقد صار البرنامج يحتوي على محاضرات دينية ألقاها ابن باز وابن عثيمين[٣٤].

ثانياً: الدور التحفيزي لحرب الخليج

عندما غزا صدام حسين الكويت في ٢ آب/أغسطس ١٩٩٠، خشيت الحكومة السعودية أن يواصل الجيش العراقي تقدّمه وأن يدخل أراضي المملكة للاستيلاء على المنطقة الشرقية حيث تتمركز ثروتها النفطية. وإزاء هذا التهديد، استقرّ رأي العائلة المالكة، بعد جدالات الداخلية، على أنّه لا مهرب من استدعاء قوّة دولية بقيادة الولايات المتحدة لحماية الأراضي السعودية، بوصفها قاعدةً خلفيةً لتحرير الإمارة الكويتية المحتلّة. دخل أوّل الجنود الأمريكيين الأراضي السعودية في ٧ آب/أغسطس ١٩٩٠، وبعد صمت مطبق استمرّ أياماً، أعلن الملك فهد على الملأ في ٩ آب/أغسطس ١٩٩٠، أنّ استدعاء القوات الأجنبية هو تدبير ضروري وأن وجودها سيكون مؤقّتاً[٣٥]. ولم تتأخّر الوقائع كثيراً لتكذيبه، فبعد تحرير الكويت في أواخر شباط/فبراير ١٩٩١، حافظت الولايات المتحدة على قواعدها في المملكة السعودية، محتجةً خاصّةً بضرورة الإبقاء على حضور عسكري قريب من العراق وذلك لحمله على احترام قرارات الأمم المتحدة[٣٦].

---

(٣٢) **اقرأ**، العدد ٧١١ (آذار/مارس ١٩٨٩).

(٣٣) محادثة مع علي العميم.

(٣٤) «قراءة ثقافية في تاريخ دورات الجنادرية،» **التقوى**، العدد ١٣١ (كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٣).

(٣٥) Mordechai Abir, *Saudi Arabia: Government, Society, and the Gulf Crisis* (London: Routledge, 1993), p. 174.

(٣٦) لم تسحب الولايات المتحدة قواتها من السعودية إلا بعد إسقاط نظام صدام حسين في ربيع ٢٠٠٣.

إنّ هذه التطورات على قدر كبير من الأهمية، ولكن لأسباب تختلف جزئياً عن تلك التي تُقدّم في الأدبيات المتعلّقة بحرب الخليج الأولى. فمعظم المؤلّفين يقتصرون، في الواقع، على النظر إلى حرب الخليج باعتبارها مولّدةً لـ «أزمة شرعيّة» بالنسبة إلى النظام السعودي، وأساس صعود الإسلام السياسي في الآن نفسه نتيجةً للأزمة وتعبيراً عنها[٣٧]. ولكن حتى إذا كان هناك فعلاً نزع للشرعية، فإنّ منطق الوقائع كان في نظرنا أكثر تعقيداً. لا يأخذ كثير من المحلّلين بعين الاعتبار أنّ استنجاد السلطة السعودية بالولايات المتحدة تزامن مع وصول الصحوة إلى ذروة تأثيرها، كما يغفل المحللون عن أنّ أصنافاً من التعبئة الموضعيّة كانت قد تمّت قبل ذلك بسنوات في مجالين يحتلان مكانةً محوريةً في ميدان السلطة ألا وهما المجال الديني والمجال الثقافي اللذان يمثّلان «خزّانات لشرعية النظام»[٣٨]. وأكثر من ذلك، فإنّ تسييس المنطق المجالي الذي أثرناه سابقاً، قد بدأ في إحداث توتّر بين المجالين السياسي والديني، من جهة، وبين المجالين السياسي والثقافي من جهة أخرى. وبعبارة أخرى، فإنّ شرعية النظام كانت في آب/أغسطس ١٩٩٠ قد تزعزعت.

لم يكن أمام السلطة السياسية، في محاولتها معالجة الأزمة التي تلوح في الأفق، إلا خيار الهجوم المضاد على جبهتي مصادر شرعيتها، وذلك بدفع حلفائها في المجال الديني وفي المجال الثقافي إلى أن يناصروا مواقفها. وهكذا كان على المؤسسة الدينية الرسمية أن تواجه الانتقادات الصادرة من المجال الديني (أي من العلماء الصحويين)، بينما تم تكليف المثقفين الليبراليين بالرد على تلك الانتقادات الموجهة من داخل المجال الثقافي (وتأتي في هذه الحالة من المثقّفين الصحويين في المملكة، والإسلاميين خارجها). وهكذا، فإنّ الهدف كان أيضاً الحفاظ على التقطيع قدر الإمكان، وذلك بالمحافظة على تقسيمات الفضاء الاجتماعي، مع التقليل من التفاعلات البينة في العلاقة التي تقيمها السلطة مع بيئتها.

---

(٣٧) R. Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, 2nd ed. (Syracuse: Syracuse University Press, 1995), p. 142.

(٣٨) Michel Dobry, *Sociologie des crises politiques: La Dynamique de mobilisations multisectorielles* (Paris: Presses de la FNSP, 1986), p. 279.

أما بالنسبة إلى المجال الديني، فقد أصدرت هيئة كبار العلماء المجتمعة في دورة استثنائية يوم ١٣ آب/أغسطس ١٩٩٠، فتوى تؤيّد فيها «الإجراءات التي أقرّها وليّ الأمر ـ وفّقه الله ـ في الاستعانة بقوات مؤهلة لها العتاد الذي يُدخل الخوف والرعب في قلوب أولئك الذين يريدون الاعتداء على هذه البلاد»[٣٩]. وفي اليوم التالي، أصدر رئيس مجلس القضاء الأعلى وقضاة محكمة الاستئناف آراء تصبّ في الاتجاه نفسه[٤٠]. وباختصار، فإنّ كلّ ممثلي الوهابية التقليدية والمؤسسة الدينية الرسمية قد ناصروا السلطة السياسية.

أما في المجال الثقافي، فقد قرّر النظام السعودي حشد الأنصار أيضاً من بين صفوف أولئك الذين كانت قد ضحّت بهم لإرضاء الصحويين قبل سنوات. ففي وسائل الإعلام السعودية التي اختفى منها الصحويون بعد دخولهم المدوّي في أواخر الثمانينيات، صار الليبراليون من يُبرّر الموقف الذي اتخذته السلطة. ولعلّ أشهرهم هو الوزير السابق غازي القُصيبي الذي كان في عموده اليومي «في عين العاصفة» الصادر في صحيفة **الشرق الأوسط**، يدافع عن المواقف الرسمية السعودية وينتقد بشدّة أولئك الذين يعارضونها، مُذكّراً بشرعيته كمثقف بيروقراطي «قضى كل لحظة من عمره في خدمة التنمية وبناء المدارس والمستشفيات والمصانع والطرق»[٤١]. وكان القصيبي يستهدف على وجه الخصوص أولئك الذين سمّاهم بـ «الأصوليين الصدّاميين»، أي كل أولئك المثقفين الإسلاميين الشرق أوسطيين ـ على غرار التونسي راشد الغنوشي، والجزائري عباسي مدني والسوداني حسن الترابي[٤٢] ـ الذين شجبوا دعوة القوات الأمريكية، منحازين بذلك ضمنياً ـ من منظور القصيبي ـ إلى صفّ الدكتاتور العراقي. وعلى الرغم من أنّ هجمات القصيبي قد توجّهت في بادئ الأمر ضدّ هؤلاء، فإنّ طيف هجماته سرعان ما اتسع ليشمل الصحوة.

---

(٣٩) أم **القرى** (١٨ آب/أغسطس ١٩٩٠).

(٤٠) *Arab News*, vol. 15, no. 261 (August 1990).

(٤١) غازي القصيبي، **حتى لا تكون فتنة** ([د. م.: د. ن.]، ١٩٩١)، ص ١١٩.

(٤٢) مشاري الذايدي، «ما بين القصيبي والترابي: العاصفة تهبّ مرّتين،» **الشرق الأوسط**، ٢٨/٣/٢٠٠٦.

كان ردّ العلماء الصحويين على أرضيتي الجدال الديني والجدال السياسي متّسماً بمقدار من الحدّة، وقد خرجوا من قيود مجال انتمائهم الأصلي، على الرغم من محاولات السلطة السياسية لإعادة التقطيع.

في البدء، لم يتردد علماء الصحوة في تحويل النزاع الكامن الذي واجهوا فيه العلماء التقليديين منذ أواخر الثمانينيات، إلى حرب مفتوحة، فعارضوا بكل وضوح قرار استقدام قوات أجنبية للدفاع عن المملكة، فضلاً عن شرعنتها على يد السلطات الدينية. وكان سفر الحوالي هو أوّل من جهر بذلك في محاضرة مرتجلة سمّاها «فستذكرون ما أقول لكم»[٤٣]. وفي دراسة رفعها، بعد بضعة أشهر، إلى هيئة كبار العلماء، ونشرها في لندن تحت عنوان «كشف الغُمّة عن علماء الأمّة»، قام بتفصيل حجّته على مرحلتين: **أولاً**: بيّن استناداً إلى «فقه الواقع» أنّ فتوى هيئة كبار العلماء بإجازة استدعاء القوات الأجنبية مبنية على جهل تام بالواقع. فبالنسبة إلى الحوالي الذي دعّم حجّته بالاستشهاد بكلّ أنواع الدراسات والمقالات المنشورة في الصحف الغربية، فإنّ الوجود العسكري الأمريكي في الخليج يُشكّل في الواقع، وقبل أي شيء، تحقيقاً لمخطّط أمريكي وُضِع منذ زمن بعيد وهدفه الاستيلاء على موارد المنطقة. ونتيجةً لذلك، فإنّ فتوى «كبار العلماء» باطلةٌ «لأنّ الواقع ليس استعانةً أصلاً»، وهو التصوّر الذي استندت إليه فتوى الهيئة. ومع هذا، ذهب الحوالي إلى أبعد من ذلك، عندما شكّك في قيمة حكم «الاستعانة بالكفّار» الشرعية الذي أصدره علماء الهيئة[٤٤]. وبقيامه بذلك، فإنّ الحوالي لم يعد يتموضع فقط على أرضية الواقع الذي احتكره الصحويون منذ زمن بعيد، بل أيضاً على صعيد الفقه. وفضلاً عن ذلك، لم يزهد الحوالي في بيان التناقضات الكامنة في موقف كبار العلماء: ألم يكن ابن باز هو نفسه، في ذروة الحرب العربية الباردة، ينفي أي مشروعية دينية لما قام به جمال عبد الناصر من استدعاء الخبراء الروس؟[٤٥]. وقد تمّ التنديد بهذا التناقض

---

(٤٣) سفر الحوالي، «فستذكرون ما أقول لكم،» محاضرة صوتية، ١٩/٨/١٩٩٠.

(٤٤) سفر الحوالي، **كشف الغُمّة عن علماء الأمّة** (لندن: دار الحكمة، ١٩٩١)، ص ١٣٨.

(٤٥) كتب ابن باز: «فلو كان في اتخاذهم الكفار أولياء من العرب أو غيرهم والاستعانة بهم مصلحة راجحة، لأذن الله فيه وأباحه لعباده، ولكن لما علم الله ما في ذلك من المفسدة الكبرى،

على نطاق واسع في أوساط الصحوة في الخطب التي تتابعت منذ نهاية آب/أغسطس ١٩٩٠، وهي كلها تطعن في الفتوى الصادرة يوم ١٣. وقد أدّى ذلك، خاصّةً، إلى تغذية فكرة أنّ «كبار العلماء» هم في نهاية المطاف «علماء السلاطين» الذين يخرجون الفتوى تحت الطلب[٤٦].

أما بالنسبة إلى مقالات الليبراليين ـ وخاصةً تلك التي كتبها القصيبي ـ فإنها قد استدعت هجمات أكثر شراسةً من علماء الصحوة: **أوّلاً** لأنها لم تراع الآداب المفروضة بين رجال الدين، **وثانياً**: لأنّ القصيبي قد صار منذ الثمانينيات العدوّ اللدود لعلماء الصحوة، أو «منظّر العلمانية»، على حد تعبير ناصر العمر[٤٧] **أخيراً**، لأن القصيبي، برضوخه هو نفسه للعبة الخلط بين القطاعات، قد سمح لنفسه بأن يتحدث في الشأن الديني معتبراً أن الفتاوى هي بطبيعتها متغيّرة وأنّ عليها أن تتأقلم مع الحداثة التي لا مهرب منها[٤٨]. وبالنسبة إلى الصحويين، فإنّ هذا يُعتبر «استغلالاً للدين لأغراض علمانية»[٤٩]، وهو ما يمثّل انتهاكاً جسيماً لتخصصهم، وإعلاناً حقيقياً للحرب. وكان أوّل من ردّ هو الشيخ عائض القرني في محاضرة عنوانها «سهام في عين العاصفة» حيث بلغ حدّ التهديد بالانتقام من أعدائه «العلمانيين» وعلى رأسهم القصيبي، قائلاً: «كيف إذا أُخذت رؤوسهم بسيف ولي الأمر الذي يحمي رسالة التوحيد، فصلبهم بعد صلاة الجمعة وقطف رؤوسهم؟»[٥٠]. وقد أعقبت هذه المحاضرةَ خطبتان للعودة وللعُمر[٥١]، وكانتا متساويتين في الشّدة وتمّ تداولهما على نطاق واسع.

لكنّ القصيبي، من دون إظهار أيّ رغبة في التراجع، قام بالردّ على

= والعواقب الوخيمة، نهى عنه وذم من يفعله». انظر: (عبد العزيز بن باز، **نقد القومية العربية على ضوء الإسلام والواقع** (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٨)، ص ٤٣.

(٤٦) محادثة مع صحويين سابقين.

(٤٧) ناصر العمر، «السكينة... السكينة،» [محاضرة صوتيّة].

(٤٨) غازي القصيبي، «تغيّر الفتوى،» **الشرق الأوسط**، ١٨/ ١/ ١٩٩١.

(٤٩) العمر، المصدر نفسه.

(٥٠) عائض القرني، «سهام في عين العاصفة،» [محاضرة صوتية].

(٥١) المقصود هو «الشريط الإسلامي، ما له وما عليه» لسلمان العودة، و«السكينة... السكينة» لناصر العمر.

هؤلاء الدعاة الثلاثة بكتاب «ناري» عَنْوَنَهُ **حتى لا تكون فتنةٌ**، وكان العنوان يعكس المحتوى بشكل واضح بإحالته الصريحة على آية قرآنية يكثر ذكرها من طرف الإسلاميين ـ[٥٢]: وقد أجاب القصيبي عن اتهامه بالتطفل على مجال العلماء، باستعمال أسلوب المزايدة، مكثراً من الاستشهاد بابن تيمية وابن القيّم، داعياً علماء الصحوة ـ بالمقابل ـ إلى «البقاء في مجال تخصّصهم»، أي احترام تقسيمات الفضاء الاجتماعي وعدم مغادرة مجالهم الخاص. وقد اتهمهم خاصة بأنهم يريدون الوصول إلى السلطة أكثر من أي شيء آخر[٥٣]. وفي مقابل «المؤامرة العلمانية» التي تخيلها الصحويون، نجد «مؤامرةً إسلاميةً»[٥٤] تهدف، بحسب القصيبي، إلى إنشاء نظام «ولاية الفقيه» الإيراني في المملكة السعودية[٥٥]. ومع هذا الكتاب أخذ النزاع بين الإسلاميين والليبراليين بُعداً جديداً، وأصبح أكثر راديكاليةً.

لم تتأخّر ردود الفعل الصحوية عن الظهور. فمنذ نهاية ١٩٩١، قدّم الشيخ والمنظّر الصحوي محمد سعيد القحطاني ومثقفَان ينتميان إلى التوجّه نفسه هما وليد الطويرقي وسعيد بن زُعير، المواد التي ستُشكّل لاحقاً كتاباً حمل عنوان **العلمانية في العراء، القصيبي شاعر الأمس وواعظ اليوم**[٥٦]، يقارنون فيه بين شعر القصيبي «الفاسق» وخطبه حول الإسلام. وقد تفاجأت الدوائر الصحوية، خاصة، بما أبداه القصيبي من مقاومة؛ إذ عرف كتابه حتى **لا تكون فتنة** انتشاراً واسعاً: «وكان يوزّع بالكراتين» بحسب إشارة الحوالي في إحدى خطبه[٥٧]، بل تمت إعادة طباعته بعد أربعة أشهر فقط من صدوره[٥٨]. وبالإضافة إلى ذلك، ذُكِر

---

(٥٢) **﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فان انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين﴾** [**القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ١٩٣].

(٥٣) القصيبي، **حتى لا تكون فتنة**، ص ١٥١، ١٥٩ و١٩٣.

(٥٤) انظر خاصّة: **الشرق الأوسط**، ١٨/ ٢/ ١٩٩١.

(٥٥) القصيبي، المصدر نفسه، ص ١٢٥ خاصةً.

(٥٦) وليد الطويرقي، محمد سعيد القحطاني وسعيد بن زُعير، **العلمانية في العراء: القصيبي شاعر الأمس وواعظ اليوم** (شيكاغو: دار الكتاب، ١٩٩١).

(٥٧) سفر الحوالي، «الممتاز في شرح بيان ابن باز،» [محاضرة صوتية].

(٥٨) صدرت طبعة أولى في البحرين في أوائل سنة ١٩٩١، وصدرت طبعة ثانية في لندن في منتصف العام نفسه.

في الأوساط الصحوية أنّ الصحف التي ينشر فيها القصيبي و«أمثاله» يمتلكها أمراء سعوديون، بدءاً بصحيفة **الشرق الأوسط** ـ لصاحبها فيصل بن سلمان ابن أمير الرياض ـ التي صار الصحويون يُسمّونها، عطفاً على لون أوراقها بـ «خضراء الدّمن»، وأصدروا دعوات منتظمة إلى مقاطعتها[٥٩]. فلم يعد يفصل الصحويين عن الاستنتاج بأنّ القصيبي يعمل تحت إمرة العائلة المالكة ـ أي تحت إمرة الأمير سلمان بالنسبة إلى بعضهم، أو تحت إمرة الملك فهد مباشرة، كما يرى بعضهم الآخر[٦٠] ـ إلّا خطوة واحدة لم يتردّدوا في القيام بها، فبادروا بالتصريح بأنّ «العلمانيين» ليسوا سوى وكلاء للسلطات السعودية، التي يمثّلون وجهها الحقيقي.

كان محصول الهجوم المضاد الذي قامت به العائلة المالكة عكس ما كان متوقّعاً، فإن دعم النخب الحاكمة في المجالين الديني والثقافي لقرارِ استدعاء القوّات الأمريكية المثير للجدل قد كشف عن الصفقات التواطؤية التي تعقدها هذه النخب مع السلطة السياسية. وفي سياق كانت فيه هذه النخب منذ سنوات هدف تعبئات قطاعية للصحويين، فإنّ النتائج كانت كارثيةً: فعوض أن يصبّ العلماء والمثقفون الصحويون جام غضبهم على المؤسسة الدينية وعلى المثقفين الليبراليين، وجّهوا نقدهم منذ ذلك الحين إلى أولئك الذين يعتبرونهم، في نهاية المطاف، المسؤولين الحقيقيين عن تصرّفات خصومهم، أي أمراء الأسرة المالكة. وهنا تحققت بشكل كامل عملية تسييس المنطق المجالي.

في ٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٠، أضاف حادث لم يسبق له مثيل في المملكة العربية السعودية حافزاً هامّاً للأزمة، عندما قامت تسع وأربعون امرأةً سعوديةً يركبن خمس عشرة سيارة، بالتظاهر في شارع «العليا» بالرياض، مطالبات بحقّهن في قيادة السيارات. وقد أدّى هذا الخروج إلى القبض عليهن، ثمّ في حالات معينة تمضية الليلة في مراكز الشرطة مع ضبط جوازات سفرهنّ، وبالنسبة إلى أولئك اللاتي يُدرّسن في الجامعة فقد

---

(٥٩) سلمان العودة، «حصاد الغيبة،» ٢١/ ١٠/ ١٩٩٢، [محاضرة صوتية].

(٦٠) عبد الأمير موسى، «حول كتاب حتى لا تكون فتنة،» **الجزيرة العربية**، العدد ٥ (حزيران/ يونيو ١٩٩١)، ص ١٦ ـ ٢٠.

تمّ وقفهنّ عن العمل ولم يعدن إلى مناصبهنّ إلا بعد عامين[٦١].

كانت هؤلاء النساء اللاتي رجعن بشهادات جامعية من الولايات المتحدة الأمريكية في الثمانينيات من القرن الماضي، يرتبطن بالتيار الليبرالي الذي يعتبره الصحويون محرّك «المؤامرة العلمانية». وقد اشتهر بعضهنّ على غرار فوزية البكر وعزيزة المانع ـ وهما المنظِمتان الرئيستان للحدث ـ بجرأة كتاباتهنّ حول وضع المرأة السعودية. ويبدو قرارهنّ في التظاهر ثمرة تنسيق بين دوائر ليبرالية مختلفة، خاصةً أنّ الكثير من هؤلاء النسوة هنّ زوجات شخصيات تنتمي إلى التيار الليبرالي، وهو الأمر الذي سرعان ما أشار إليه خصومهم الصحويون[٦٢]. ونتيجةً لاعتقادهنّ أن الأحداث الجارية ـ والتي أدّت، على وجه الخصوص، إلى جلب الآلاف من المجنّدات الأمريكيات اللاتي يقدن آليات عسكرية في مدن المملكة ـ تتيح لهنّ فرصةً فريدةً من نوعها لتقديم مطالبهن، فإنّ دعاة الانفتاح الاجتماعي في المملكة قد قرّروا التحرك[٦٣].

وبغضّ النظر عن الديناميات الخاصة التي يُجسّدها هذا الحدث، فإن أهميته تكمن في التأثير الهائل الذي كان قد أحدثه في تطور الاحتجاجات، الذي وصفه أحد النشطاء بأنه «أكثر أهميةً من قضية استدعاء القوات الأمريكية برمّتها»[٦٤]. فهو بالنسبة إلى الصحويين دليل ـ كما أعلن ناصر العمر ـ : «على أنّ العلمانيين ـ أو المنافقين إذا أردنا استعمال المصطلح الشرعي ـ قد بدأوا بِرصّ الصّفوف وتدبير المؤامرات، في الوقت الذي كان فيه الكثير منا يتوهّم أنهم قد أدبروا منهزمين. لقد عادوا إلى التعبير عن أنفسهم، بل أسوأ من ذلك أنهم قد عادوا إلى التحرّك»[٦٥]. وقد كان أثر هذا الحادث قوياً أيضاً لأن الرواية التي كانت منتشرةً في دوائر الصحوة تبدو مختلفةً عن الواقع[٦٦]: فعلى حد ما تناقلته الشائعات، فإنّ

---

(٦١) محادثة مع فوزية البكر إحدى منظّمات المظاهرة.

(٦٢) حسب المنشور الذي وزعه الناشطون الصحويون مباشرة بعد الحادث. وهو يتضمّن أسماء مجموع المشاركات بالإضافة إلى أسماء أزواج بعضهنّ (المنشور موجود في حوزة المؤلّف).

(٦٣) محادثة مع أحمد الحناكي.

(٦٤) محادثة مع سعد الفقيه.

(٦٥) العمر، «السكينة. . . السكينة».

(٦٦) محادثة مع فوزية البكر.

موكب السيارات كان قد انطلق من الحيّ الدبلوماسي، وكانت النساء سافرات، وهو ما يعني بمصطلحات الصحوة أنهن يضعن الحجاب لا النقاب. وقد قامت إحدى النساء برمي الحجاب على الأرض وداسته... إلخ[٦٧]. وقد اتهمت المنشورات الصحوية، بشكل خاص، الأمير سلمان بأنه قد منح مساندته المسبقة إلى المتظاهرات اللاتي كرّرن ذلك بكل صلف على مسامع رجال هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذين هرعوا إلى مكان الحادث[٦٨]. وقد كانت إحدى الحجج المقدّمة، هي أنّ سلمان، وهو الراغب في إعادة بناء المجال السياسي باعتباره «حصناً منيعاً»، كان يريد من وراء ذلك حرف اهتمام الصحويين عن العائلة المالكة ونقله إلى «العلمانيين»[٦٩]. وإذا كان هذا صحيحاً، فقد مُنِيَ بفشل ذريع، لأنّ النظام السياسي هو من يجد نفسه في نهاية المطاف، ومرّة أخرى، هدفاً للرماية. ولم تستطع فتوى ابن باز ولا البيان الصادر عن وزارة الداخلية[٧٠] بُعيد الأحداث مباشرةً بهدف التذكير بمنع النساء من قيادة السيارات، أن يُغيّرا من الأمر شيئاً. وسواء أكان النظام قد شجّع على ذلك الحدث أم لا، فإنّه لم يكن له في واقع الأمر إلا نتيجة واحدة وهي تكريس المماهاة التي تقيمها الصحوة بين أعدائها التاريخيين داخل المجالين الديني والثقافي، وبين العائلة المالكة المحتكرة للمجال السياسي. هكذا تهاوت الثنايا الأخيرة من المنطق القطاعي.

ثالثاً: المشروع الإصلاحي ودلالة الاحتجاج

أدّت إذاً، التغيرات الناجمة عن حرب الخليج، بالإضافة إلى تصلّب واضح في الأزمة، إلى السماح بتحوّلات كبيرة في المنطق المتحكّم في هذه الأخيرة. وفي هذه الوضعية، أصبح للاحتجاج خاصية جديدة تسمح

---

(٦٧) حسب منشور صحوي وُزّع بُعيد الحادث وتمّ تقديمه على أساس كونه «تقريراً من أحد أعضاء هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» (منشور في **الجزيرة العربية**، العدد ٢ (شباط/ فبراير ١٩٩١)، ص ٣٢).

(٦٨) «هل كان الأمير سلمان وراء المظاهرة النسائية،» **الجزيرة العربية**، العدد ١ (كانون الثاني/ يناير ١٩٩١)، ص ١٧.

(٦٩) محادثة مع سعد الفقيه.

(٧٠) **الدعوة**، ٢٣/ ١١/ ١٩٩٠.

بتكوين جبهة معارضة للمجال السياسي تتعاون فيها نخب من مجالات مختلفة على أرضية إصلاحية مشتركة. وينتمي هؤلاء الأشخاص ـ مثلما سنرى لاحقاً ـ إلى ثلاث مجموعات رئيسةٍ، تحمل رؤىً متمايزةً للعالم في جانب منها. وهؤلاء هم علماء الصحوة، والمناصرون ـ وهو مصطلح يشير إلى العلماء الوهابيين التقليديين القلائل الذين ساندوا حركة الاحتجاج ـ ، والمثقّفون الصحويّون الذين سنهتمّ من بينهم، بشكل أخصّ، بالجماعة المحرّكة للاحتجاج، والتي تُسمّى «مجموعة المستنيرين».

إنّ هذا التنوع يعني أنه إذا كان هناك مشروع مشترك، فإن عليه أن يتعايش مع المشاريع الخاصة لكل مجموعة، وذلك في إطار علاقة توّتر دائمة وفي قلب ذلك التوتر يكمن تعريف دلالة الاحتجاج.

رابعاً: المجموعات الناشطة

١ ـ العلماء الصحويّون

كنّا قد أثبتنا من قبلُ بعض خصائص أسلوب العلماء الصحويين ومناهجهم التي تمدّهم ـ على الأقلّ مقارنةً بالعلماء الوهابيين التقليديين ـ بسمة حداثية لا يمكن إنكارها.

وتظهر هذه الحداثة بشكل أساس في مواقفهم السياسية التي تتعارض مع تلك التي لأسلافهم الذين ابتعدوا عن السياسة أصلاً. وكنا بذلك قد درسنا تحليلات جيوسياسية لسفر الحوالي تُظهر هذه الخاصية الصحوية بطريقة رائعة. ومثلما هو شأن الحوالي، فإنّ سلمان العودة قد اشتهر بين كل هؤلاء العلماء بتطوير واحد من أكثر الخطابات السياسية متانةً. ففي ٢٨ آب/ أغسطس ١٩٩٠، قام هذا الأخير، وكان يتمتع بشعبية واسعة في الدوائر الصحوية بحكم النزاع الذي واجه فيه محمد الغزالي، بمحاضرة حول أسباب سقوط الدول. وقام فيها بطرح رؤية سياسة داخلية متماسكة، وإن فعل ذلك بطريقة مانعة، حيث ركّز على ما ينبغي على الدولة أن تتجنبه إن أرادت أن تحافظ على شرعيتها. ساق العودة، مستنداً إلى **مقدمة** ابن خلدون (١٣٣٢ ـ ١٤٠٦م)، اثني عشر سبباً لسقوط الدول، ومن بينها الفساد الأخلاقي والاقتصادي لأجهزتها، وظلم الحكام، وكذلك غياب

الشورى في اتخاذ القرار. وتبدو روح المعارضة جليّةً عندما حذّر العودة من «ضعف الأساس الذي قامت عليه الدولة»، مضيفاً في إشارة جريئة إلى النظام السعودي أنّ «بعض الدول ـ مثلاً ـ قامت على أساس الدين، قامت الدولة لحماية الدين والدعوة إلى الإسلام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحكيم الشريعة، (. . .) فما دامت هذه الدولة التي قامت على أساس الدين ملتزمةً بالأساس والهدف الذي قامت من أجله، فهي لا بد من أن تكون قويةً عزيزةً منيعةً، لأن الناس يلتفّون حولها على هذا الأساس. . لكن إذا فقدت الهدف الذي وجدت من أجله، وهو تحكيم الدين وإقامة الشرع، حينئذٍ فقدت سبب وجودها، فتخلّى عنها أنصارها الأولون، لأنهم شعروا أنها تركت الهدف الذي قامت من أجله، ولم تكتسب أنصاراً جدداً، وبذلك كان هذا هو سبب زوالها»[٧١].

وإذا كانت القضايا السياسية البحتة تشغل العلماء الصحويّين، فإنها، مع ذلك، ليست إلا بعداً من أبعاد خطاب تكون فيه الخاصية الأساسية طابعه الشمولي، لو قارنّاه بخطاب العلماء التقليديين أساساً. وبالنسبة إلى علماء الصحوة، فإنّ المسائل الأخلاقية وصفاء العقيدة قد بقيت هي أيضاً من باب الأولويات. بل إنّ هذه المسائل تبدو عند بعض علماء الصحوة المبدأ الضمني الثاوي خلف كلّ مقالاتهم. ولذلك ينبغي أن لا نتعجّب من رؤية سفر الحوالي يختتم برهنته الطويلة، التي رأى فيها أنّ الوجود الأمريكي في المملكة يمثّل تحقيقاً لمخطّط قديم يهدف إلى التحكم في ثروات الخليج، بإعلان أنّ «التفسير الحقيقي لهذه الكارثة، مثلما بيّن الله سبحانه في كتابه (. . .) وأنّ ما أصابنا ليس أمراً آخر غير نتائج أخطائنا وذنوبنا، ونتيجة تمرّدنا على شرع الله»[٧٢]. والحلّ، كما يشرح لنا في موضع آخر، هو في «تذكير الناس بوجود الله، وبناء علاقات بينهم وبينه (. . .) وأن نعلّمهم الرجوع إلى القرآن وأن نقول لهم: ابنوا المساجد، اقضوا على الفساد الذي يملأ المراكز التجارية، مُرُوا بالمعروف وانهَوا عن المنكر، توبوا إلى بارئكم (. . .) لأنكم لو غيّرتم ما بأنفسكم، فسترون

---

(٧١) سلمان العودة، «أسباب سقوط الدول،» ٢٨/٨/١٩٩٠، [محاضرة صوتية].

(٧٢) الحوالي، **كشف الغُمّة عن علماء الأمّة**، ص ١٣٨.

كيف سيُغيّر الله نظام حكم صدّام بانقلاب عسكري أو بشيء آخر من هذا القبيل، وبعد ذلك سترون كيف يقضي الله على أمريكا ـ التي هي العدوّ الأعظم والأكثر خطورة ـ بما يراه الأفضل وسيكون عوناً لنا عليها»(٧٣).

في ضوء هذا النص، فإنه من الصعب أن نستنتج، كما فعل مأمون فندي في ما يتعلّق بالكتاب الذي اقتطف منه، أنه «يصعب على أي كان اقتصر على قراءة هذا الكتاب، أن يكتشف أنّ الحوالي هو ناشط ديني»، أو أنّ سفر الحوالي «يكتب كمفكّر استراتيجي وليس كعالم دين»(٧٤). وفي الحقيقة، فإن المقاربة الجيوسياسية لم تكن هنا إلا التفافاً للتوصل إلى نتائج متعلقة بشكل كبير بالأخلاق الدينية. ومهما كان السجل السياسي مركزياً في الفكر الصحوي، فإنه لا يمثّل بالنسبة إلى هؤلاء العلماء غايةً في ذاته. فمن الناحية الأيديولوجية، وجد علماء الصحوة أنفسهم ـ بحكم رؤيتهم الهجينة للعالم ـ في منتصف الطريق بين المجموعتين الأخريين اللتين ستشاركان في مشروع الإصلاح، المجموعتين اللتين سنقوم بالتعريف بهما لاحقاً: فمن **جهة أولى** نجد **المناصرين** الذين تدين رؤيتهم للعالم في جزء كبير منها إلى الوهابية التقليدية، ومن **جهة ثانية** نجد **المثقفين الصحويين** ـ وخاصة **المستنيرين** منهم ـ الذين تُعتبر رؤيتهم للعالم سياسية بالأساس.

وفي أعقاب غزو صدام حسين الكويت، قرّر أبرز علماء الصحوة ـ وعددهم ثلاثون عالماً ـ أن يجتمعوا بانتظام بهدف تنسيق مجهوداتهم. وقد تمّ مأسسة هذه الجلسات التي كانت في بادئ أمرها غير رسمية بداية من آذار/ مارس ١٩٩١، وذلك بإنشاء «المنتدى الشهري»(٧٥)، الذي سُمّي أيضاً بـ «مجلس الدّعاة»، وقد قبل الشيخ ابن باز، دائماً بصفته الأبوية، أن يتولّى رئاسته الفخرية(٧٦). وتميّز هذا المنتدى بشيء فارق، وهو أنه قد تأسّس باستقلالية عن الجماعات وعن التقسيمات التي أدخلتها صلب

---

(٧٣) الحوالي، «فستذكرون ما أقول لكم،» محاضرة صوتية.

(٧٤) Mamoun Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent* (Basingstoke: Macmillan, 1999), pp. 68 and 72.

(٧٥) محادثة مع سلمان العودة.

(٧٦) محادثة مع عبد العزيز القاسم.

الأوساط الصحويّة: وهكذا نجد جنباً إلى جنب دعاة من ذوي النزعة السرورية، مثل: سلمان العودة وسفر الحوالي وناصر العمر، وآخرين من ذوي الميول الإخوانية، مثل: موسى القرني وعوض القرني وناصر العقل كما نجد مستقلّين، مثل: عائض القرني. ويُجسّد مجلس الدعاة، بهذا المعنى، الوحدة التي استعادتها الصحوة، في المجال الديني، لمواجهة الأزمة. ولا بد من ملاحظة أنّ بعض هذه الاجتماعات كان يحضرها أحياناً المناصرون، تلك المجموعة التي سنعود إليها بتفصيل أكبر.

يعكس ظهور ذلك المجلس، قبل كل شيء، مطامع علماء الصحوة المتنامية في تشكيل سلطة دينية مستقلة، وبالتالي منافسة بالضرورة للمؤسسة الدينية الرسمية. ولم يتردّد منذ ذلك الوقت العلماء الصحويون، (الذين صاروا يوماً بعد يوم يطالبون صراحة بلقب «العلماء» تاركين تسميتهم التقليدية بـ «الدّعاة»)، في إصدار الفتاوى بعد أن احتكر العلماء الوهابيون التقليديون هذه الوظيفة. فكان مجلس الدّعاة، خلال السنوات الثلاث والنصف التي عمّر فيها والتي انتهت باعتقالات واسعة في أيلول/سبتمبر وتشرين الأول/أكتوبر من سنة ١٩٩٤[٧٧]، مصدراً لعشر فتاوى جماعية تخص أحداثاً في السعودية وفي العالم الإسلامي. وكانت بعض الفتاوى توافقية، مثلَ تلك المؤرّخة في ربيع سنة ١٩٩٢، والتي تبادل فيها الشيوخ التهاني بمناسبة سقوط نظام الشيوعي محمد نجيب الله في أفغانستان[٧٨]، أو تلك التي صدرت قبل أشهر من ذلك التاريخ داعية إلى وقف النزاعات بين الإسلاميين في المملكة وخارجها بعد مقتل جميل الرحمن[٧٩]. أمّا بعض الفتاوى الأخرى، فكانت أكثر إثارةً للجدل.

ذاك كان شأن فتوى جماعية على شكل رسالة مفتوحة للشيخ ابن باز بُعيد مؤتمر مدريد، الذي جمع بين مبعوثين إسرائيليين ومبعوثين من دول عربية مختلفة في خريف عام ١٩٩١[٨٠]. فبينما كان النظام السعودي

---

(٧٧) Mansoor Alshamsi, «The Discourse and Performance of the Saudi Sunni Islamic Reformist Leadership (1981-2003),» (Ph. D. Dissertation, University of Exeter, 2003), p. 157.

(٧٨) ذكره ناصر العمر، «الدرس الأخير من دروس فقه الدعوة،» [محاضرة صوتية]، ١٩٩٢.

(٧٩) ذكره سلمان العودة، «أدب الحوار،» [محاضرة صوتية]، ١٩٩١.

(٨٠) أعيد نشره في: مجلة السنّة، العدد ٤٥ (رمضان ١٤١٥ هـ/ شباط/ فبراير ١٩٩٥).

يضاعف من تصريحاته الداعمة للسلام في الشرق الأوسط، أخذ نصّ العلماء الصحويين موقفاً صارماً ضدّ كل أشكال التطبيع مع الدولة العبرية، ويدعو إلى مواصلة الجهاد. وفي صيف عام ١٩٩٣ ندّدت فتوى أخرى ضمنياً بـ «الدعم الباهت» الذي قدّمته الحكومة السعودية للقضية البوسنية(٨١). وأخيراً، عندما أعلن الحزب الاشتراكي اليمني في أيار/ مايو ١٩٩٤ انفصال جنوب اليمن السابق، وقد اتّحد بالشمال منذ أيار/ مايو ١٩٩٠، كتب العلماء الصحويون بياناً شديد اللهجة(٨٢). وقد شجبوا في بيانهم لعبة السلطة السعودية التي قامت ـ لسعادتها الكبيرة برؤية ذلك المارد اليمني ضعيفاً ـ بمساندة الجنوب السرّية، كما شجبوا ما قام به ابن باز في فتوى له صدرت في مجلّة **الدعوة**(٨٣) في تموز/ يوليو من سنة ١٩٩٤، داعياً طرفي النزاع إلى وقف القتال، من دون أن يُميّز بينهما «وكأنّ الشيوعيين قد صاروا مسلمين ولا يجب الجهاد ضدهم»(٨٤). ويؤشّر هذا الاتهام المباشر للشيخ ابن باز، وعادةً ما وقع النأيُ به عن الهجمات إلى ذلك الحين، على نوع من راديكالية الاحتجاج، الأمر الذي سنراه لاحقاً.

ولتعزيز طموحاتهم السلطوية، نظّم العلماء الصحويّون أيضاً بعض مظاهر استعراض القوة في المجال الديني، على غرار أوّل مسابقة كبرى للسنّة النبويّة(٨٥) نُظّمت ببُريدة في تشرين الأول/ أكتوبر من سنة ١٩٩٢ بمبادرة من سلمان العودة. وقد شهد هذا الحدث تدفّقاً من مجموع المدن السعودية لوفودٍ تجمع أغلبية النجوم الصّحوية الصاعدة ـ إذ توحّد فيه السروريون والإخوان والمستقلّون ـ ، ليصبحوا التجمع الصَحَوي الأول بذلك الحجم بحكم الأمر الواقع، كما أشار إلى ذلك العودة نفسه(٨٦). كما انضم إلى قائمة الضيوف أيضاً المناصرون. وقد استمرّ الحدث بضعة

---

(٨١) **الجزيرة العربية**، العدد ٣١ (آب/ أغسطس ١٩٩٣)، ص ٩.

(٨٢) Alshamsi, «The Discourse and Performance of the Saudi Sunni Islamic Reformist Leadership (1981-2003),» p. 217.

(٨٣) **الدعوة**، ٣٠/ ٦/ ١٩٩٤.

(٨٤) محادثة مع شيخ صحوي.

(٨٥) «حفل مسابقة السنّة»، [محاضرة صوتية].

(٨٦) العودة، «حصاد الغيبة،» [محاضرة صوتية].

أيام ورافقته مجموعة من المحاضرات والندوات (التي استدعي إليها الحوالي وابن زُعير وكذلك العمر) في أهم مدن القصيم، وشهد إقبالاً عظيماً، فقد تحدّث العودة عن ١٥٠٠٠ شخصٍ على أقل تقدير[٨٧].

كان اللقاء يهدف إلى أن يكون استعراضاً للعلم، أكثر من أن يكون مجرّد استعراض للقوّة. وبالنسبة إلى الصحوة، فقد كان ادّعاؤهم امتلاك السلطة الدينية يستوجب التخلّص ممّا وصمهم به أعداؤهم من أهل الحديث وإخوان بُريدة (وهو ما سيستعيده الجامية، كما سنرى ذلك لاحقاً)، وهي وصمة اتهام الصحويين بأنهم يهتمون بالسياسة أكثر من اهتمامهم بالعلم الشرعي. ولذلك يمثل تنظيم مسابقة في حفظ الحديث النبوي الشريف، في هذا السياق، تحدّياً مباشراً لأهل الحديث الذين جعلوا من المرويات النبوية مشغلهم الرئيس وجوهر المعرفة الدينية.

٢ ـ المناصرون رعاة الاحتجاج

إن المناصرين يمثلون عنصراً أساساً في التعبئة الصحوية. ويشير هذا المصطلح المستعمل في بعض الأوساط الإسلامية في ذلك الوقت[٨٨]، إلى العلماء الوهابيين التقليديين ـ المنتمين إلى جيل سَبَقَ الصحوة ـ الذين اختاروا، على خلاف أغلب أقرانهم في المؤسسة الدينية السعودية، أن يتحالفوا مع شباب الصحوة وأن يساندوا الحركة الاحتجاجية الناشئة. وبالنسبة إلى الصحويين، فإنّ دور هؤلاء كان جوهرياً لأنهم يمدّون حركتهم الاحتجاجية بشرعية وهّابية لا جدال فيها، ولأنّ مجرّد وجودهم يمكّن الصحويين من الوقوف بنديّة أمام علماء المؤسّسة الدينية الرسمية. وفي الوقت نفسه، فإنّ لهؤلاء المناصرين رؤيةً للعالم شديدة الاختلاف عن الرؤية الصحوية؛ إذ إنهم بحكم تكوينهم التقليدي يظلون غرباء عن المسائل السياسية بشكل واسع، لذلك تركّزت انتقاداتهم بصفة شبه مطلقة على مسائل أخلاقية واجتماعية.

كثيرة هي الأسباب التي تفسّر التحاق هؤلاء الشيوخ بالاحتجاج.

---

(٨٧) المصدر نفسه.

(٨٨) محادثة مع يوسف الدَّيني.

فبادئ ذي بدء نجد فيهم العلماء الوهابيين التقليديين المقتنعين بأنهم لم يتحصّلوا على التكريم الذي يرون أنهم جديرون به من طرف المؤسسة الدينية الرسمية. وتبدو قصّة حمّود الشُّعيبي في هذا المستوى ذات دلالة بليغة: فهذا الشيخ الضرير المولود سنة ١٩٢٧، وأصيل محافظة شقراء الواقعة في الهلال النجدي، والمنحدر من قبيلة بين خالد التي ينحدر منها كثير من كبار العلماء الوهابيين[٨٩] ـ هذا الشيخ من أوائل الطلبة في المعهد العلمي في الرياض، حيث تلقّى العلم على أشهر شيوخ عصره بدءاً من محمد بن ابراهيم ومحمد الأمين الشنقيطي الذي كان مقرّباً إليه. ومنذ سنة ١٩٥٥ درّس العقيدة في المعهد نفسه قبل أن يلتحق بجامعة الإمام منذ إنشائه. وقد درّس بعض أهم شخصيات المؤسّسة الدينية الرسمية بدءاً من صالح الفوزان وعبد العزيز آل الشيخ وكلاهما عضو في هيئة كبار العلماء (بل إنّ آل الشيخ سيصير مفتياً سنة ١٩٩٩)[٩٠]. وعلى الرغم من سنّه وأصوله وخبرته، فإنّ الشعيبي لم يجد أبداً من يقترح عليه الالتحاق بأعلى الهيئات في المجال الديني. وقد كان الشّعيبي ـ كما يشهد على ذلك سُعود السرحان الذي كان من أقرب تلاميذه إليه في بدايات التسعينيات ـ شديد الغيرة من محمد بن عثيمين الذي درّس مثله في جامعة الإمام. وعلى خلاف الشعيبي، فإنّ ابن عثيمين ـ على الرغم من أنه يصغر الشعيبي بسنة ـ قد تمّت ترقيته إلى هيئة كبار العلماء حيث يُعتبر «الرجل الثاني» فيها بعد ابن باز. وفي جامعة الإمام، لم يُسند إلى ابن عثيمين، الذي كان يُعتبر نجماً، إلا درسان كانا يشهدان إقبالاً عظيماً، بينما كان على الشعيبي الذي لم يعامل أي معاملة تفضيلية، أن يلقي ستة دروس لطلبة كانوا يتقاعسون عن حضورها. قد تفسّر هذه العداوة الشخصية لابن عثيمّين، والتي تعكس إحساساً أعمق بالتهميش، دعم الشعيبي للاحتجاج[٩١]. ويظهر

---

(٨٩) Mohammed Nabil Mouline, *'Ulama al-Sultan: Parcours et évolution dans le champ politico-religieux des membres du comité des grands oulémas (1971-2005)*, Mémoire de DEA en Science Politique (Paris: Sciences Po, 2005), p. 42.

(٩٠) عبد الرحمن الهرفي، «السيرة الذاتية لسماحة الشيخ حمود العقلاء الشعيبي،» على الموقع: <http://www.saaid.net>، وعبد الرحمن الجفن، «إيناس النبلاء في سيرة شيخنا العقلاء،» على الموقع: <http://www.saaid.net>.

(٩١) محادثة مع سعود السرحان.

هذا العامل نفسه في مسار اثنين آخرين من المناصرين، هما: عبد الله بن جبرين وعبد الرحمن البرّاك. ينحدر ابن جبرين ـ مثل الشعيبي ـ من الهلال النجدي من مدينة القويعيّة، ومن قبيلة بني زيد التي ينحدر منها عدد لا بأس به من العلماء الوهابيين. وقد قام هو أيضاً بدراسات مرموقة على أكبر علماء عصره وعلى رأسهم محمد بن ابراهيم. وقد درّس منذ الستينيات في معاهد علمية عديدة، ودرّس منذ سنة ١٩٧٥ في قسم العقيدة بجامعة الإمام. في سنة ١٩٨٢، عُيّن عضوَ إفتاءٍ في الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد[٩٢]، وبعبارة أخرى، فقد كان موظّف له صلاحيات أغلبها إدارية[٩٣]، ولم يكن عضواً في اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء[٩٤]، ولا ـ مثلما قيل عن خطأ أحياناً ـ عضواً في هيئة كبار العلماء[٩٥]. وقد كانت شعبيته المتنامية في الأوساط الصحوية التي اقترب منها في تناقض مع البطء في صعود نجمه داخل المجال الديني. والمرجّح أنّ الإحباط الناتج عن هذا التناقض شجعه، هو الآخر، على الانضمام إلى الاحتجاج. أمّا عبد الرحمن البرّاك، الذي ولد هو أيضاً في سنة ١٩٣٣، فإنه ينحدر أيضاً من بيئة اجتماعية لها وجاهة في المجال الديني[٩٦]. وُلد البراك في البكيريّة التي تقع في الهلال النجدي[٩٧]، وهو على الأرجح ينحدر من قبيلة سبيع، وكان يتمتع بحظوة كبيرة عند ابن باز[٩٨]. كان البرّاك في عام ١٩٥٢، من أوائل طلبة المعهد العلمي في الرياض، حيث تلقّى العلم على أشهر شيوخ المملكة. وقد قام بعد ذلك بالتدريس في المعهد نفسه، قبل أن يلتحق بقسم العقيدة في جامعة الإمام منذ إنشائه،

---

(٩٢) راجع سيرته في: <http://www.ibn-jebreen.com>.

(٩٣) Mouline, *'Ulama al-Sultan: Parcours et évolution dans le champ politico-religieux des membres du comité des grands oulémas (1971-2005)*, p. 24, note 49.

(٩٤) Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*, p. 118.

(٩٥) Fouad Ibrahim, «The Shiite Movement in Saudi Arabia,» (Dissertation, King's College, London, 2006), chap. 1.

(٩٦) محادثة مع مختصّ في علم الأنساب التقيتُ به في صالون في الرياض.

(٩٧) حسب سيرته المنشورة في: عبد الرحمن البرّاك، «شرح العقيدة التدمرية،» على الموقع: <http://www.saaid.net>.

(٩٨) أحمد الفُريح، **الشيخ ابن باز ومواقفه الثابتة** (الكويت: مكتبة الرشد، ٢٠٠٠)، ص ١٢.

حيث دُرّس إلى حدود سنة ٢٠٠٠[٩٩]. ومع ذلك، فإنّ البرّاك ظلّ محصوراً في الصفّ الثاني من المؤسسة الدينية الرسمية. وعلى غرار ابن جبرين والشعيبي، فإنّ التحالف مع الصحوة في الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي هو ما دفع به إلى الواجهة.

وتتألّف الفئة الثانية من المناصرين من عالمين تقليديين أدّى أبناؤهما دوراً محورياً في الاحتجاج الصحوي دافعين بهم إلى مساندتهم. ونحن نعني، من **جهة أولى**، عبد الله المسعري رئيس ديوان المظالم السابق ووالد المثقف الصّحوي محمد المسعري، ومن **جهة ثانية** الشيخ الوهابي الإقصائي حمود التويجري والد الشيخ الصحوي عبد الله التويجري. وكان التحاق حمود التويجري مثيراً للدهشة، خاصة وأنه قد كان في بدء أمره، مثلما رأينا، معارضاً بشدّة للصحوة. وفضلاً عن تأثير ابنه، فإنّ شيخوخته ومرضه ـ وقد تُوُفّي سنة ١٩٩٢ ـ يمكن أن تفسّر جزئيّاً ما يبدو أنه تحول كبير. أمّا بالنسبة إلى عبد الله المسعري، فلا نستبعد أنه قد وجد يسراً أكبر في الالتحاق بالاحتجاج بعد أن كان قريباً من الملك فيصل، وهمّشه الملك فهد بشكل تام، حيث عيّن غيره على رأس ديوان المظالم سنة ١٩٧٥[١٠٠].

وأخيراً، نجد ثلاثة علماء آخرين التحقوا بمجموعة المناصرين لأسباب أقلّ وضوحاً. أمّا **الأوّل** فهو عبد الله بن قُعود المولود سنة ١٩٢٥ الذي استطاع بفضل الدعم غيرالمشروط الذي لقيه من ابن باز، وقد كان من المقرّبين إليه[١٠١]، مثل البرّاك، أن يصبح عضواً في هيئة كبار العلماء سنة ١٩٧٧[١٠٢] وذلك على الرغم من أصوله الخضيرية. ومن الصعب معرفة ما إذا كان ميله للاحتجاج هو سبب هذا القرار، أو هو ثمرة له. ومع ذلك فقد تمّ تنحيته سنة ١٩٨٦ ـ وهو أمر لا سابقة له في تاريخ الهيئة ـ «بعد امتناعه عن التوقيع على بعض الفتاوى»[١٠٣].

---

(٩٩) راجع سيرته على الموقع: <http://www.saaid.net>

(١٠٠) محادثة مع محمد المسعري.

(١٠١) Mouline, *'Ulama al-Sultan: Parcours et évolution dans le champ politico-religieux des membres du comité des grands oulémas (1971-2005)*, p. 65.

(١٠٢) راجع سيرته على الموقع: <http://www.saaid.net>.

(١٠٣) Mouline, Ibid., p. 89.

وفي كلّ الأحوال، فإنّ عبد الله بن قعود قدّم للاحتجاج الصحوي في أوائل التسعينيات دعماً لا مطعن فيه. وعلى الرغم من أنه أصغر سنّاً من كل الشخصيات التي تقدّم ذكرها، وذلك لأنه وُلد سنة ١٩٥٢، فإنّ العالم الثاني عبد المحسن العُبيكان قد وقع الإجماع على وصفه شيخاً وهابياً تقليدياً، الأمر الذي يعني أنه قد أفلت من شباك الصحوة في فترة ما زالت تكوّن نفسها. فبعد تخرّجه من كلّية الشريعة في الرياض، أصبح العبيكان قاضياً سنة ١٩٧٥، ثمّ إمام مسجد الجوهرة المشهور في العاصمة وذلك بداية من سنة ١٩٨١[١٠٤].

ووفقاً لبعض الروايات، فإنّ ما جعل منه معارضاً هو قراءته في أواسط سنة ١٩٩٠ لكتاب **الكواشف الجليّة في كفر الدولة السعودية** الذي جهد فيه كاتبه أبو محمد المقدسي على أن يُسند أطروحته بكلّ أنواع الشواهد المستقاة من التراث الوهابي[١٠٥].

ومهما كان الأمر، فإنّ العبيكان قد أصبح في اللحظات الأولى من الاحتجاج الصحوي، أحد أكثر المناصرين نشاطاً. وأخيراً ينبغي لنا الإشارة إلى شيخ تقليدي ثالث هو عبد الله الجلالي المولود في عُنيزة في العشرينيات من القرن الماضي، والذي التحق هو أيضاً بمجموعة المناصرين. ومع ذلك يبدو أنّ الجلالي كان قريباً من الأوساط الصحوية منذ عهد عبد الرّحمن الدّوسري الذي كان شديد الارتباط به[١٠٦].

وتُظهر دراسات مختلفة وجود دعم أكبر من علماء الوهابية التقليديين لمشروع الصحوة. وحسب مؤلّفي تلك الدراسات فإنّ الدعم يأتي من مركز المؤسسة الدينية الرسمية نفسها، أي من هيئة كبار العلماء. وللتشديد على هذا، يُركّز الدارسون على حقيقة أن الفتوى الصادرة في أيلول/ سبتمبر من عام ١٩٩٢، والتي تدين الوثيقة الصحوية

---

(١٠٤) محادثة مع عبد العزيز القاسم وسعد الفقيه؛ وانظر أيضاً مشاري الذايدي، «العبيكان. . . شيخ وفقيه في وجه النوازل،» **الشرق الأوسط**، ١٥/ ٤/ ٢٠٠٥، **والرياض**، ٣/ ١١/ ٢٠٠٤.

(١٠٥) محادثة مع شيخ صحوي.

(١٠٦) محادثة مع منصور النُقيدان. وحول عبد الله الجلالي، انظر أيضاً: **السّنة**، العدد ٤٣ (جمادى الثانية ١٤١٥ هـ/ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٥).

الأهم أي مذكّرة النصيحة، لم تكن تحمل إلا عشرة توقيعات من جملة سبعة عشر توقيعاً لمجموع أعضاء الهيئة[١٠٧]. وحسب هؤلاء الباحثين فإنّ العلماء السبعة الكبار الذين امتنعوا عن التوقيع، كانوا بكل وضوح يرفضون بهذا الفعل شجب الاحتجاج الصحوي[١٠٨]. وتجد هذه الفرضية تأكيدها في أنّ النظام قد عمد بعد شهرين من ذلك ـ أي في ٢ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٢ ـ إلى تعويض الأعضاء السبعة الذين رفضوا التوقيع بعشرة آخرين (لينتقل إجمالي عدد أعضاء الهيئة من ١٧ إلى ٢٠ عضواً)[١٠٩].

ولكنّ لقاءاتنا في المملكة مع شخصيات قريبة من العلماء المعنيين تجعلنا نرى أنّ ذلك الافتراض لا أساس له من الصحّة[١١٠]؛ إذ مثلما أشار نصّ الفتوى، فإنّ العلماء المتغيّبين كانوا فعلاً مرضى. ولذلك تمّت تنحيتهم وذلك لعجزهم عن أداء مهامهم. وفضلاً عن ذلك، فقد تُوفّي أغلبهم في عمر متقدّم بعد زمن قصير من إقالتهم: تُوفّي عبد العزيز بن صالح سنة ١٩٩٤ عن سن الثالثة والثمانين[١١١]، وفي العام نفسه تُوفّي عبد الرزاق عفيفي عن سنّ التاسعة والثمانين، وتوفّي عبد الله خياط عام ١٩٩٥ في سنّ السابعة والثمانين[١١٢] وتُوفّي سليمان بن عُبيد عام ١٩٩٥ عن سن السابعة والثمانين، وتوفي صالح بن غصون سنة ١٩٩٩ وله سبع وسبعون سنة[١١٣]، وتوفّي عبد المجيد حسن عام ١٩٩٩، وأخيراً، أسلم إبراهيم بن محمد آل الشيخ الروح سنة ٢٠٠٧ وله ست وثمانون سنة.

---

(١٠٧) **الدعوة**، ٢٥/٩/١٩٩٢.

(١٠٨) انظر على سبيل المثال: R. Hrair Dekmejian, «The Rise of Political Islamism in Saudi Arabia,» *Middle East Journal*, vol. 48, no. 4 (Autumn 1994), p. 634, and Joshua Teitelbaum, *Holier than Thou* (Washington, DC: Washington Institute for Near East Policy, 2000), pp. 39-40.

(١٠٩) **الدعوة**، ٥/١٢/١٩٩٢.

(١١٠) محادثة مع عبد العزيز الفهد وعبد العزيز القاسم.

(١١١) الملحق في: Mouline, *'Ulama al-Sultan: Parcours et évolution dans le champ politico-religieux des membres du comité des grands oulémas (1971-2005).*

(١١٢) **الشرق الأوسط**، ٢٢/١٠/٢٠٠٤.

(١١٣) الملحق في: Mouline, Ibid.

ويبقى أمامنا حالة ابن باز، وبدرجة أقل، حالة ابن عثيمين، اللذين كثيراً ما تمّ وصفهما في الأدبيات عن السعودية بأنهما قد كانا سنداً خفياً للاحتجاج الصحوي[١١٤]. ولكن وإن كان يبدو في الظاهر انحيازهما المتكرر لصفّ الصحوة، فإنّ تحليلاً دقيقاً لمواقفهما يُظهر أنهما كانا ينحازان أيضاً إلى صفّ خصومهما جاهدين ـ وهو ما سنراه لاحقاً ـ إلى أن يحافظا في نهاية الأمر على دورهما الأبوي الذي يتطلب منهما البقاء فوق الصراعات. وقد تمّ تطبيق هذه السياسة حتى خارج المجال الديني، وهو ما يجعلنا لا نستغرب أن يكون غازي القصيبي في كتابه **حتى لا تكون فتنة**[١١٥]، وخصمه الصحوي وليد الطويرقي ـ أحد مؤلّفي كتاب **العلمانية في العراء: القصيبي شاعر الأمس وواعظ اليوم**[١١٦]، قد تمتّعا بدعم ابن باز.

٣ ـ المثقّفون الصحويون

الفئة الثالثة من الأفراد التي كان لها دور فاعل في التعبئة الصحوية هي فئة المثقفين الصحويين الذين سبق أن رأينا انبثاقهم في الصراع ضد الحداثيين خلال الثمانينيات من القرن الماضي. وضمن هذه الفئة تشكّلت وتميّزت، بداية من نهاية العشرية، مجموعة سماها عبد العزيز الوُهيبي، وهو أحد أعضائها، مجموعة المثقفين الصحويين المستنيرين. وسرعان ما فرضت هذه المجموعة نفسها باعتبارها صوت المثقفين الصحويين السعوديين. ويجمع بين أغلبية أعضائها أنهم قد ذهبوا في أواخر الثمانينيات ـ وكانوا آنذاك قد آمنوا بأفكار الصّحوة ـ للدراسة في الخارج حيث وجدوا خطاباً إسلامياً حركياً أكثر «متانةً» (على حد قول سعد الفقيه)[١١٧] من ذلك الرائج في المملكة. فانضموا إلى صفوف منظّمات قريبة من الإخوان المسلمين مثل رابطة الشباب العربي المسلم في

---

(١١٤) على سبيل المثال: Teitelbaum, *Holier than Thou*, p. 41.

(١١٥) القصيبي، **حتى لا تكون فتنة**، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

(١١٦) الطويرقي، القحطاني وبن زُعير، **العلمانية في العراء: القصيبي شاعر الأمس وواعظ اليوم.**

(١١٧) محادثة مع سعد الفقيه.

الولايات المتحدة، (حيث يروي محمد الحضيف أنه قد مرّ بها مثله مثل آخرين)[١١٨]، أو مثل حزب التحرير (في حالة محمد المسعري الذي درس بألمانيا)[١١٩]، وقد عادوا إلى المملكة السعودية بنظرة نقدية تجاه بعض مظاهر الوهابية مثلما تتجسد سواء في المؤسسة الدينية الرسمية أم في الصحوة والجماعات التي تُشكّلها ـ وهو أمر لم يسبق له مثيل في المملكة. وبصفة أعمّ، فإنّ تجربتهم قد عزّزت قلّة ثقتهم تجاه العلماء سواء أكانوا من التقليديين أم من الصحويين (وإن بشكل أقلّ) الذين يعتبرونهم أصحاب رؤية للعالم شديدة الضيق وغير مسيّسة بما يكفي، وكذلك مهتمّين بصفة أساسية بالمحافظة على الامتيازات المرتبطة بحقلهم، وذلك بتغليب منطق المجال الديني على أي شيء آخر[١٢٠].

ويعترف الكثير من أعضاء هذه المجموعة بأنه قد كان لأفكار المنظّر الإسلامي السوداني حسن الترابي، وكذلك لأفكار التونسي راشد الغنوشي ـ الذي أتيحت لهم فرصة مقابلته شخصياً في في أثناء مروره بالرياض بمناسبة مهرجان الجنادرية سنة ١٩٨٩ ـ تأثير كبير فيهم[١٢١]. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذين المنظّرين كان لهما سمعة سيّئة في المجال الديني السعودي: في الأوساط الرسمية، بسبب نقدهما العنيف للموقف السعودي خلال حرب الخليج، وعند علماء الصحوة بسبب النظر إليهما كـ «عقلانيَّين» اتّسمت تأويلاتهما بجرأة كبيرة جداً[١٢٢]. وعلى عكس ذلك، فإنّ هذه الجرأة أغرت المثقفين الصحويين المستنيرين. وكان يُنظر إلى نموذج الجمهورية الإسلامية الإيرانية الخمينية ـ على الرغم من أن هذه الشخصية مكروهة في المملكة ـ أيضاً على أنه مصدر إلهام،

---

(١١٨) محادثة مع محمد الحُضيف. علينا أن نشير هنا إلى أنّ الحُضيف درس في الولايات المتحدة ثمّ في المملكة المتحدة (حيث تعاون مع السنة)، مع المحافظة على علاقاته بمثقفي الصحوة المستنيرين.

(١١٩) محادثة مع محمد المسعري.

(١٢٠) محادثة مع سعد الفقيه ومثقفين صحويين.

(١٢١) محادثات مع حمد الصليفيح وعبد العزيز الوهيبي.

(١٢٢) هكذا تضمّنت أطروحة الدكتوراه لسفر الحوالي هجمات على حسن الترابي. انظر: سفر الحوالي، «ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي،» مج ١، ص ٣١، الهامش ٦، على الموقع: <http://www.alhawali.com>.

وهو الأمر الذي يكاد بعض منهم يعترف به[١٢٣]. وباختصار، فإنّ التغيير - وهو ضروري - في نظرهم، ينبغي أن يكون سياسياً في المقام الأوّل، وينبغي أن يستهدف إقامة نظام «ديمقراطي إسلامي محافظ»[١٢٤].

وكانت المبادرة الأولى التي تجسدت فيها هذه المجموعة سنة ١٩٨٧ إنشاء صالون أسبوعي صغير (**سَبْتِيَة**، لانعقاده يوم السبت)، سُمّي بـ «اللقاء الإعلامي الإسلامي»[١٢٥]. وكان من الشخصيات الثابتة فيه سعد الفقيه المولود سنة ١٩٥٧ وأستاذ الجراحة في جامعة الملك سعود، وعبد العزيز الوُهيبي، الذي وُلِدَ هو الآخر في أواخر الخمسينيات وتخرج من جامعة الملك سعود في اختصاص الفيزياء. وقامت المجموعة بإعطاء الكلمة لإسلاميين من مختلف بلدان الشرق الأوسط سواء أولئك المقيمين في المملكة أم الزائرين لها[١٢٦]. وقد حصلت اتّصالات مع مثقفين سعوديين آخرين يشاركونهم الأفكار نفسها، على غرار أحمد التويجري الذي أصبح مشهوراً بفضل المحاضرة التي ألقاها في مدح المنظّر السوداني حسن الترابي سنة ١٩٨٩ في النادي الأدبي بالرياض[١٢٧]. وفي الفترة نفسها، كان محمد المسعري - الذي لفت إليه الأنظار في مهرجان الجنادرية - يزداد شهرةً بجرأة مقالاته المنشورة في مجلة **الدعوة** - على الرغم من صفتها الرسمية جداً - حيث قدّم، باقتدار كبير، أول خطاب نقدي (وإن بشكل مبطّن) للوهابية[١٢٨]، قبل أن يقترب بدوره من اللقاء الإعلامي الإسلامي.

وفي أعقاب غزو الكويت، قامت المجموعة الصغيرة من المثقفين

---

(١٢٣) محادثة مع محمد الخُضيف.

(١٢٤) محادثة مع عبد العزيز القاسم.

(١٢٥) محادثة مع عبد العزيز الوهيبي.

(١٢٦) محادثة مع سعد الفقيه.

(١٢٧) برنامج «إضاءات» الذي يقدّمه تركي الدخيل، مع أحمد التويجري، قناة العربية، ٢٣/ ٢/٢٠٠٦.

(١٢٨) كان عنوان أحد مقالاته الأكثر جرأة، وهو منشور في كانون الأول/ ديسمبر من عام ١٩٩٠ «البيئة والسلوك والفكر». وتحدّث المسعري فيه عن تأثير البيئة الذي تتطوّر فيها المجتمعات الإنسانية على سلوكها وتفكيرها - في إحالة خفيّة إلى كون الوهابية السعودية ثمرة محيطها أكثر من كونها تعبيراً عن جوهرٍ إسلامي ثابت. انظر: محمد المسعري، «البيئة والسلوك والفكر،» **الدعوة**، ١٤/ ١٢/ ١٩٩٠.

الصحويين التي تمّ تشكيلها بتكثيف أنشطتها ومضاعفة لقاءاتها خاصة في مقرات جامعة الملك سعود حيث يدرّس الكثير من أعضائها. وفي نهاية عام ١٩٩١، تمتّ إقالة حمدان الحمدان ـ رئيس قسم الثقافة الإسلامية وإمام مسجد الجامعة ـ من منصبه بعد خطبة نارية شجب فيها مشاركة السعودية في مؤتمر مدريد(١٢٩). وقد تسبّب هذا الحدث «في غضب هؤلاء المثقفين» الذين قرّروا أن ينظموا أنفسهم للمطالبة بإعادة إدماج زميلهم(١٣٠). وهكذا أنشأ ١٥ عنصراً منهم ـ نجد فيهم محمد المسعري وسعد الفقيه وعبد العزيز الوُهيبي ومحسن العواجي ـ هيئةً غير رسمية تحت اسم «لجنة الجامعة للإصلاح والمناصحة»، المعروفة في مختصرها العربي «لجام»، وتعني في هذه الحالة «لجام الإصلاح». وقد انضمّ إلى هذه المجموعة بعض المثقفين الصحويين من خارج الجامعة، مثل حَمَد الصليفيح. وإثر لقاء مع ابن باز للدفاع عن قضية حمدان، اتفقوا معه على أن يعودوا للقائه بانتظام. ومنذ ذلك الحين، كانت لجنة «لجام» تجتمع كل أسبوع، بالتناوب بين الجامعة ومنزل ابن باز الذي كان بقبوله رعاية هؤلاء المثقفين الإسلاميين، يواصل القيام بدوره الأبوي(١٣١).

وعلى غرار مجلس الدعاة، فإنّ «لجام» قد أصدرت بيانات ـ لم تَرْقَ من الناحية الشرعية إلى مستوى فتاوى، لأنّ الموقّعين عليها ليسوا من العلماء ـ وهو ما حصل في كانون الثاني/يناير من عام ١٩٩٢ عندما وقّع هؤلاء المثقفون نصّاً يُندّد بوقف المسار الانتخابي في الجزائر ووزّعوه داعين فيه إلى دعم الجبهة الإسلامية للإنقاذ. وبذلك رمَوا بحجر في بركة النظام السعودي الذي كانت علاقته سيئة بجبهة الإنقاذ. هاجم النص صراحة طريقة تعامل وسائل الإعلام السعودية مع الأزمة الجزائرية، وهي وسائل دافعت في أغلبها الأعظم عن سياسة الجنرالات(١٣٢). ولكنّ هذه المواقف المتخذة في مسائل إقليمية لا تُمثّل مع ذلك إلا وجهاً بسيطاً من وجوه حركية «لجام». فقد كان لبّ

(١٢٩) **الجزيرة العربية**، العدد ١٢ (كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢)، ص ٢٧.

(١٣٠) محادثة مع عبد العزيز الوهيبي.

(١٣١) المصدر نفسه.

(١٣٢) **الجزيرة العربية**، العدد ١٤ (آذار/ مارس ١٩٩٢)، ص ١٣.

حركتهم هو في الواقع مشروع الإصلاح خاصةً، حيث أراد هؤلاء المثقفون أن يكونوا هم محرّكه الرئيس.

خامساً: تقلبات المشروع الإصلاحي

إنّ وجود هذه المجموعات الثلاثة، المنبثقة من تعبئات قطاعية منفصلة ولكنها متزامنة، هو ما سمح للاحتجاج الصحوي بأن ينتظم على الوجه الحقيقي ويصبح واقعاً ملموساً. وبالفعل، فإنّ الحركة بهذه الطريقة التي تشكّلت بها، تملك بمقدارٍ كافٍ صنفي الموارد الضرورية لكل تعبئة ناجحة: الموارد الشرعية التي يختصّ بها العلماء، والموارد الحركية التي هي بين أيدي المثقفين الصحويين، وبالأخص المثقفون الصحويون المستنيرون.

وكانت المحاولة الأولى لتجسيد الاحتجاج ثمرة تعاون بين علماء الصحوة والمناصرين. وفي أساس هذه المحاولة نجد المناصر عبد المحسن العُبيكان الذي قام على منبر مسجد الجوهرة ـ وقد حثته جموع الشباب ممّن يحضرون خطبه ـ بالدعوة إلى بناء نظام تطوّعي يؤازر هيئات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١٣٣]. كان الأمر يعني أساساً الحفاظ على الأخلاق داخل المراكز التجارية التي هي الأمكنة الوحيدة للترفيه، والتي يؤمّها الأفراد من كلا الجنسين، وحيث يشتكي الصحويون من رؤية ممارسات غير لائقة حسب رأيهم. وفي محاولته تلك، كان العبيكان مسنوداً بمناصِرَيْن آخرَيْن هما عبد الرحمن البرّاك وعبد الله بن جبرين. وعندما وصلت أنباء هذا المشروع إلى مسمع الأمير سلمان، اقترح هذا الأخير ـ وهو المشغول بإبقاء الوضع تحت سيطرته ـ على العبيكان أن يناقشه معه داخل مقر هيئة كبار العلماء بحضور ابن باز. وكانت نتيجة النقاشات ـ التي اقترحها الأمير سلمان بإلحاح وأيّدها في آخر الأمر ابن باز ـ هي أنّ ذلك المشروع يتعارض مع الشريعة[١٣٤]. وهكذا انتهت القضية عند هذا الحدّ. ولكن الحدث يبقى، على الرغم من ذلك، مهماً لعدّة أسباب. فمن جهة أولى، كان ذلك الحدث هو مناسبة لأول استعراض

---

(١٣٣) محادثة مع عبد العزيز القاسم.

(١٣٤) محادثة مع سعد الفقيه.

كبير للقوة من طرف الصحوة. فحسب بعض الروايات المتطابقة، حضر أكثر من ١٠٠٠٠ صحوي في الوقت المتفق عليه لمساندة المشروع(١٣٥). ويُفسَّر هذا العدد أيضاً، بما وقع بين دعوة العبيكان من على منبر الجوهرة وبين لقائه بالأمير سلمان، من مظاهرة النساء وما أحدثته من ضجة. وإذا لم يكن في استطاعة الأغلبية الدخول(١٣٦)، فإنّ حضورهم مثّل تحدياً غير مسبوق للسلطة.

ويبدو هذا الحدث، في سياق التعبئة المتنامية، بمثابة حدث تحويلي حقيقي(١٣٧). وكما رأينا، فإنّ المبدأ القرآني بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كان قد تعرض فعلياً للمصادرة الرمزية من طرف الدولة ـ منذ تأسيس المملكة السعودية ـ التي كلّفت نفسها ـ بمفردها ـ بمسؤوليته، وذلك بمأسسته في شرطة دينية. وفي الستينيات، كانت الجماعة السلفية المحتسبة هي أوّل من حاول ضرب هذا الاحتكار. هنا نجد الآلية نفسها ولكن على نطاق أوسع لأن هدف العبيكان كان إعادة هذا المبدأ إلى المجتمع برمّته، مصرّحاً بأنّ على الجميع أن يقوموا به. وإذا ما وقعت هذه الخطوة، فستفتح فاتحة يصعب السيطرة عليها، فإن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بعد التخلص من سمته الرسمية، يمكن أن يصلح لتبرير كل أشكال النشاط الفردي أو الجماعي الصادرة عن خارج إطار الدولة.

وفي الوقت نفسه، فإنّ هذا المفهوم يبقى ضبابياً إلى الحدّ الذي تستطيع معه المجموعات المختلفة المشاركة في الاحتجاج أن تُحمّله المعاني التي تتوافق مع رؤيتها للعالم: فبالنسبة إلى المناصرين، الغاية بالأساس هي التحرّك ضدّ ما يعتقدون أنه تحرير متوحّش للمجتمع، أمّا

---

(١٣٥) محادثة مع سعد الفقيه. انظر أيضاً: وسيم الدندشي، «العبيكان بين فترتي خصوبة كان فيهما النجم،» ٣/ ٧/ ٢٠٠٥، على الموقع: <http://www.alarabiya.net>.

(١٣٦) محادثة مع سعد الفقيه.

(١٣٧) «الأحداث التحويلية» هي أحداث تمّ تعريفها باعتبارها أحداثاً «تُقلق، تعدّل أو تعرقل بطريقة فعالة أفكاراً أساسيةً مقبولةً من الجميع باعتبارها المتحكّمة في العلاقات السياسية والاجتماعية الروتينية»، Doug McAdam and William H. Sewell, Jr., «It's About Time: Temporality in the Study of Social Movements and Revolutions,» in: Ronald R. Aminzade [et al.], eds., *Silence and Voice in the Study of Contentious Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), p. 110.

بالنسبة إلى المثقفين الصحويين المستنيرين، فإنّ لهذا المبدأ آثاراً أخرى تتراوح بين المعارضة السياسية للنظام وبين ضرورة المساهمة الشعبية في إدارة الدولة. اللّبس نفسه نجده في مفهوم آخر مستعمل بكثرة في الأوساط الصحوية ألا وهو مفهوم الإصلاح. يستطيع كل شخص أن يؤول هذا المفهوم بالطريقة التي تناسبه، فالإصلاح عند المناصرين يحمل، هنا أيضاً، دلالةً أخلاقيةً واجتماعيةً بالأساس، بينما يحمل عند المثقفين الصحويين المستنيرين آثاراً سياسية قبل كل شيء. وفي هذا السياق، سيفرض مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومبدأ الإصلاح نفسيهما باعتبارهما يمثّلان معاً شعارات حقيقية للانخراط في الاحتجاج الصحوي الآخذ في التشكّل.

وفي الواقع، وفي خضمّ تلك الضبابية الهائلة، لفتت التعبئة التي حصلت حول العبيكان اهتمام المثقفين الصحويين (وبالأخص المجموعة الصغيرة المشار إليها أعلاه) الذين كانوا إلى ذلك الوقت بسبب النزعة القطاعية السائدة لا يقيمون إلا اتّصالات محدودة مع المجال الديني. وقد أُعجب هؤلاء المثقفون كثيراً بإمكانيات التعبئة الهائلة التي تمّ توظيفها، وهي إمكانيات يرجون أن يستفيدوا منها لغاية مختلفة[١٣٨]. حدث ذلك في سياق أصبح فيه التقاطع بين المثقفين والعلماء أمراً ممكناً. وكما سنرى لاحقاً، فإنّ هذه الوضعية ستسمح بإنتاج ما يستحيل التفكير فيه في الوضعية الطبيعية: أن يقبل العلماء ـ وهم عادةً من يسارعون إلى تأكيد أولوية دورهم في كل مشروع اجتماعي ـ لا التعاون مع المثقفين فحسب بل أن يضعوا مصيرهم بين أيدي أفراد ينحدرون من النخبة المثقفة، سواء أكان ذلك عن وعي أم عن غير وعي.

والتقاطع الحاصل بين المجموعات المشاركة في الاحتجاج قد تحقق، عملياً، عبر عمليات مختلفة. يجب في البداية الإشارة إلى دور شخصيتين تمتّعتا ـ بحكم انتمائهما في الوقت نفسه إلى فضاء العلماء وإلى عالم المثقفين ـ بدور محوري في فضاء الاحتجاج، وهو ما مكّنهما بالتالي من أن تُشكّلا واجهتين قويّتين بين مجموعات نمت في عالمين

(١٣٨) محادثة مع سعد الفقيه.

كانا منغلقين تقليدياً. وبعبارة أخرى، فإنّ هاتين الشخصيتين قد أدتا دور وسطاء (Brokers)[١٣٩].

الأوّل من بين هاتين الشخصيتين هو عبد العزيز القاسم الذي ولد سنة ١٩٦٤ والذي كان قد عُيّن وقتها في المحكمة العليا في الرياض. وباعتباره شيخاً صغير السنّ ذا مستقبل واعد ومنحدراً من عائلة أنجبت علماء وهّابيين كباراً[١٤٠]، كان القاسم عضواً لا يُنازع حقّه في المجال الديني، وفي الوقت نفسه كانت أفكاره قد قربته من المثقفين الصحويين المستنيرين ثمّ من «لجام». يقول القاسم متحدّثاً عن دوره: «كنت قد ذهبت للقاء العبيكان لأقول له: «إنّ ما تقومون به هو أمر رائع، لكن لماذا تحصرون الإصلاح في أمور صغيرة؟ لماذا لا تنظرون إلى عظائم الأمور؟»[١٤١]. وبعد بضعة أيام ـ مع نهاية شهر تشرين الأول/ أكتوبر سنة ١٩٩٠ ـ نظّم القاسم في بيته أول لقاء سرّي جمع العبيكان وبعض علماء الصحوة ومثقفيها ـ نجد من بينهم سعد الفقيه ومحسن العواجي ـ بهدف تأسيس مشروع مشترك.

أمّا ثاني الوسطاء الذي سنشير إليه هنا فهو سعيد بن زُعير الذي اشتهر بين المثقفين الصحويين بمواقفه المعادية للحداثيين في مهرجان الجنادرية، ولكن أيضاً لأنه يتمتّع بصفة «العالم»، وقد دفعته دراسته للشريعة إلى التخصّص في الإعلام. ومثل القاسم، فإنّ بن زعير ينتمي هو الآخر إلى المجموعتين وسيُشجّع التقارب بينهما[١٤٢].

وفي ما وراء الأفراد، أدت بعض الفضاءات دوراً مركزياً في تلاقي المجموعات المختلفة. وفي حالتنا هذه، فإنّنا نعني بالأساس «الصالونات».

---

(١٣٩) انـظـر: Mounia Bennani-Chraïbi, «Parcours, cercles et médiations à Casablanca - Tous les chemins mènent à l'action associative de quartier,» dans: Mounia Bennani-Chraïbi and Olivier Fillieule, dirs., *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes* (Paris: Presses de Sciences Po, 2003), p. 351.

(١٤٠) كان جده لأمه عبد الرحمن القاسم قد جمع فتاوى أهمّ علماء الوهابية منذ عهد ابن عبد الوهاب، وذلك في كتاب يُعتبر في المجال الديني السعودي بمثابة أحد المراجع الأساسية ألا وهو **الدّرر السنيّة في الأجوبة النجدية**.

(١٤١) محادثة مع عبد العزيز القاسم.

(١٤٢) محادثة مع محمد المسعري.

وفي الحقيقة، وعلى غرار النادي السياسي، الذي كان موضوع دراسة ثرية قام بها لوييك بلونديو، فإنّ الصالون ـ حيث يجلس الجميع على الأرض في تشكيل عشوائي إلى درجة كبيرة ـ يعطي انطباعاً «بتفشّي نزعة مساواة» ترنو «إلى التخفيف من الفروقات بين وضعية أعضائها. وتخلق إمكانية التلاقي بين أفراد يُصنَّفون وفق مبادئ مختلفة، ومن هذه السهولة في التفاعل يمكن أن تولد أشكال مختلفة من التعاون»(١٤٣). ومن بين كل الصالونات، أدى صالون الشيخ الصحوي عبد الله التويجري الذي كان ينعقد في منزل أبيه حمود التويجري وهو أحد المناصرين، دوراً محورياً. فبعد أن كان في أوّل أمره مكان لقاء بين العلماء الصحويين والمناصرين، فإنه جذب سريعاً النخب الصحوية وفرض نفسه باعتباره واجهةً جوهريةً بين المجموعات الثلاث. وحسب محمد المسعري، فقد كان أربعون شخصاً يحضرون بانتظام، وهو سبب تسمية «مجموعة الأربعين» التي أُطلقت عليهم(١٤٤).

وبهذا المنطق التقريبي بين مجموعات الاحتجاج، تكتسب هيكلة الجماعات أهميتها الخاصة. ففي مستوى دوائرها القيادية، كانت تمتلك في الواقع إمكانيات من التداخل بين القطاعات، وذلك بحكم وجود أفراد فيها يمتلكون اختصاصات مختلفة وينحدرون من مجالات منفصلة. وفي الحالات الروتينية، حيث يكون نظام التقطيع هو الأساس، فإنّ هذه الإمكانات لا تُفعّل إلّا نادراً، وذلك لأنّ الاجتماعات القيادية تكون قليلةً والتفاعلات في القمّة محدودة. وفي العموم، فإن الجماعات في هذه الحالات تشتغل كهياكل شديدة اللامركزية. أما في فترات الأزمة، فإنّ تكثيف الاجتماعات التي تضمّ نخب الجماعات تقدّم إمكانات متجددة للتفاعل. وهو ما حصل بالضبط حوالى عام ١٩٩١. فقد تحقق البعد العابر للقطاعات بطريقة فعّالة، مساهماً في تلاقي مختلف مكوّنات الاحتجاج بدءاً من العلماء والمثقفين.

ومنذ اللحظة التي استشعرت فيها مختلف المجموعات الحاجة إلى

---

(١٤٣) Loïc Blondiaux, «Les Clubs: Sociétés de pensée, agencement de réseaux ou instances de sociabilité politique?,» *Politix*, vol. 1, no. 2 (1988), pp. 39-40.

(١٤٤) محادثة مع محمد المسعري.

التحرّك، طُرح سؤال شائك بمرجع العمل الذي يجب الاعتماد عليه[145]؛ إذ لا يزال لكل طرف أولوياته الخاصة: كان كل رهان المثقفين الصحويين المستنيرين إيجاد طريقة تصل بها مطالب الحركة إلى عموم المواطنين، ومن ورائهم إلى المجتمع الدولي. أمّا بالنسبة إلى علماء الصحوة والمناصرين، فإنّ كلّ حركة يجب أن تندرج ضمن الإطار الصارم للممارسات الإسلامية.

وبعد المناقشة، ظهرت العريضة أخيراً باعتبارها وسيلة مقبولة من الجميع. فهي بالنسبة إلى العلماء مرتبطة بالتراث الإسلامي في باب نصيحة وليّ الأمر، وهي تسمح بالنسبة إلى المثقفين بانتشار كبير لمطالب الحركة ـ بشرط ألّا تكون سرّية. وعلى ما يبدو فقد كانت هذه النقطة الأخيرة سبباً في الخلاف. فإذا كان بعض علماء الصحوة يقبلون مسبقاً أن تكون هذه الوثيقة علنية، فإنّ بعضهم الآخر قد عارض ذلك بشدّة محتجاً بأنّ نصيحة الحاكم يجب أن تكون بطبيعتها سرّية. ولتوسيع دائرة مسانديهم، كان على واضعي الوثيقة أن يعدوا بألّا يتوجهوا بها إلا إلى السلطات. وعلى هذا الأساس أفضت الاجتماعات التي عقدها القاسم في منزله في أواخر شهر تشرين الأول/أكتوبر من عام ١٩٩١، إلى كتابة وثيقة في أقلّ من صفحة واحدة عنوانها «خطاب المطالب»[146].

تتموضع النقاط الاثنتا عشرة التي يُعلنها «الخطاب» في مفترق اهتمامات المجموعات الثلاث: فالمطلوب، من **جهة أولى**، وضع أسس «ديمقراطية إسلامية» عبر الدعوة إلى إنشاء مجلس للشورى يكون مستقلاً تماماً عن السلطة السياسية ومكوّناً من «مختصّين في مجالات مختلفة» (النقطة الأولى)، وتشجيع السلطة السياسية على «تحقيق العدالة والمساواة بين جميع أفراد المجتمع في أخذ الحقوق وأداء الواجبات» (النقطة الرابعة)، وبجعل مسؤولية الحكام أمام الشعب مبدأ لا مساس به (النقطة الخامسة)، وبالعمل على توزيع أفضل للثروات (النقطة

---

(١٤٥) Charles Tilly, *La France conteste: De 1600 à nos jours* (Paris: Fayard, 1986), p. 541 et suivantes.

(١٤٦) محادثة مع عبد العزيز القاسم. بالنسبة إلى النص، انظر: **الجزيرة العربية**، العدد ٥ (حزيران/ يونيو ١٩٩١)، ص ٤ ـ ٦.

السادسة)، وبـ «كفالة حقوق الفرد والمجتمع» وذلك «حسب الضوابط الشرعية المعتبرة» (النقطة الثانية عشرة). ومن **جهة أخرى**، كان الأمر يعني تقوية دور الشريعة ـ وبالتالي دور المجال الديني ـ في المجتمع وفي النظام السياسي، وذلك بتعيين «لجان شرعية» مهمّتها أن تجعل «كل اللوائح والأنظمة السياسية والاقتصادية والإدارية» موافقةً للشريعة (النقطة الثانية)، بـ «تطوير المؤسسات الدينية والدعوية في البلاد، ودعمها بكل الإمكانات المادية والبشرية، وإزالة جميع العقليات التي تحول دون قيامها بمقاصدها على الوجه الأكمل» (النقطة العاشرة)، وبـ «توحيد المؤسسات القضائية» (ما يعني هنا إلغاء المحاكم غير الدينية، والإبقاء فقط على المحاكم الشرعية حيث يشتغل العلماء) و«منحها الاستقلال الفعلي والتام» (النقطة الحادية عشر). ومثلما رأينا في ما سبق، فإنّ التمييز الذي نجهد في إقامته هنا ليس دائماً سهلاً، وذلك لأنّ استقلالية السلطة القضائية التي تساهم بشكل كبير في دمقرطة النظام، تعني أيضاً تعزيز سلطة العلماء الذين يمسكون بها تقليدياً. وأخيراً، يُضاف إلى ذلك مطالب يمكن أن ننعتها بالإسلامية ـ القومية، وهي مثار شبه إجماع داخل الصحوة، ومنها خاصةً بناء جيش قادر على حماية البلاد (النقطة السابعة)، و«بناء السياسة الخارجية لحفظ مصالح الأمة بعيداً عن التحالفات المخالفة للشرع» (النقطة التاسعة).

وبالقيام بقراءة أقل حَرْفِية وأكثر تحليلية للوثيقة، فإننا نستطيع أن نجد فيها أيضاً الخطوط العريضة لنظام يكون الصحويون فيه قد استطاعوا أخيراً أن يقلبوا التوازنات لصالحهم، بعد أن كانوا في وضع المغلوب على أمره في مختلف المجالات التي ينشطون فيها. وهو ما يصدق أوّلاً في المجالات الإدارية؛ إذ يطالب النص بأنّة فضلاً عن كونهم من ذوي «الخبرة والتخصص، والإخلاص والنزاهة»، على المسؤولين وممثّلي المملكة في الداخل والخارج أن يكونوا مستقيمي السلوك (النقطة الثالثة). وبالنسبة إلى الصحويين فإنّ هذا الشرط سيستبعد بصفة حاسمة خصومهم الليبراليين، بينما يرون أنفسهم، على خلاف أولئك، مرشّحين جيدين للمناصب المقصودة. كما طالبت الوثيقة بإصلاح شامل لوسائل الإعلام بطريقة تخدم فيها الإسلام وتعكس أخلاقيات المجتمع (النقطة الثامنة)، وهو ما ستكون نتيجته استبعاد الحداثيين وفي الوقت نفسه وضع المثقفين

الصّحويين في المركز من المجال الثقافي. أمّا في المجال الديني، فإنّ العلاج المقترح هو علاج مختلف بعض الشيء. لم يكن المطلوب، في الواقع، إبعاد العلماء التقليديين الذين يحتلون فيه مركزاً محورياً، بقدر ما كان المطلوب تغيير التوازنات الموجودة داخل ميدان السلطة، وذلك بجعل المجال الديني بكلّيته في موقع قوّة. وبدلاً عن أن تكون صدى للتوترات القائمة بين العلماء، فقد فضّلت الوثيقة أن تتجه بالأحرى إلى إعادة اعتبار لهؤلاء بشكل كامل وشامل.

وأخيراً، فإنّ المجموعات الثلاثة المشاركة في مشروع الإصلاح - وهم مغلوبون على أمرهم في المجالات التي ينشطون فيها - يرجون عبر هذه الوثيقة أن يتحالفوا مع المستضعفين في الفضاء الاجتماعي(١٤٧)، أي أبعد من مجرد الصحوة والطبقات المدينية المتوسطة التي ينحدرون منها (وهي عادةً فئات قبلية). ويدعو النص بالنسبة إلى الخاضعين اقتصادياً، أي الفقراء، إلى العدالة الاجتماعية. أمّا بالنسبة إلى المستضعفين اجتماعياً - بسبب أعراقهم أو أصولهم الجغرافية - فإنّ النص يدعو إلى التسوية بين «مجموع أفراد المجتمع». وإذا لم تلْقَ تلك الدعوات استجابة في البداية، فإنها تستطيع على الرغم من ذلك أن تفسّر جزئياً الالتحاق المتأخّر بها من طرف الرَّفْضيين والجهاديين بداية من سنة ١٩٩٣، وهو ما سنراه لاحقاً.

إنّ الطابع الغامض لعبارة «مجموع أفراد المجتمع» يسمح بالقفز على المسألة الشيعية التي هي عقدة الخلاف بين المجموعات المشاركة في الاحتجاج. فالمناصرون مثلهم في ذلك مثل أغلب علماء الصحوة كانوا في واقع الأمر معروفين براديكالية مواقفهم المعادية للشيعة، وهي مواقف مستلهمة أحياناً من الوهابية الأكثر إقصائية. ومثال ذلك حالة ابن جبرين الذي صرّح في تشرين الأول/أكتوبر من سنة ١٩٩١، بأنّ الشيعة مرتدّون ويستحقون الموت(١٤٨). ومن غير أن يبلغ هذا الحدّ، أصدر ناصر العمر في شهر أيار/ مايو من سنة ١٩٩٣ كتاباً بعنوان **واقع الرافضة في بلاد التوحيد** حيث دعا فيه إلى حظر الممارسة الشيعية في

(١٤٧) انظر: Pierre Bourdieu, *Homo Academicus* (Paris: Éditions de Minuit, 1984), p. 231

(١٤٨) **الجزيرة العربية**، العدد ١ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩١)، ص ١٥.

البلاد وإلى إبعاد الشيعة السعوديين من كل مواقع السلطة أو النفوذ في إدارات المملكة[١٤٩]. وعلى عكس ذلك، فإنّ المثقفين الصحويين الذين يحملون مشروع الإصلاح، قد كانوا في أغلبهم يُعبّرون عن موقف أكثر تقبلاً في ما يتّصل بالمسألة العقدية. الحالة القصوى هي تلك التي يُعبّر عنها سعد الغامدي وهو عضو ناشط في «لجام» وأستاذ التاريخ الوسيط في جامعة الملك سعود، وقد اشتهر بكونه مؤلّف كتاب أكاديمي يُشكّك فيه صراحة بكتب التأريخ الوهابية التي تجعل من الشيعة مسؤولين عن سقوط الخلافة العباسية ـ وذلك عبر الشخصية المتنازَع حولها، أي ابن العلقمي[١٥٠]، وقد وصف الزعيم الشيعي السعودي حسن الصفّار هذا الكتاب بأنه «موضوعي ومتوازن»[١٥١].

تواصلت عملية جمع التوقيعات على خطاب المطالب ما بين كانون الثاني/ يناير ونيسان/ أبريل من سنة ١٩٩١[١٥٢]. كانت الاستراتيجية المطلوب وضعها واضحةً بالنسبة إلى المجموعة الصغيرة التي تولّت كتابة النص؛ إذ كان ينبغي الاحتماء بشرعية لا جدال فيها وذلك بالحصول على الدعم الأكثر اتساعاً في المجال الديني، أوسع حتى من تلك التي يوليها علماء الصحوة والمناصرون الذين تمّ كسبهم بعدُ في صفّ القضية، والذين وقّعوا بكثافة على النص. إنّ الدفاع عن المجال الديني بلهجة قد تبدو فئوية، من دون تمييز بين مهيمن ومستضعف ـ وهو ما تحتويه الوثيقة ـ يجب أن يساعد في بلوغ هذا الهدف ولكنه لا يمكن أن يكون كافياً. ولبلوغ مآربهم، كان على واضعي خطاب المطالب أن يظهروا دهاءهم بتقديم النص في أوّل الأمر ـ كما سبق أن رأينا ـ إلى من سيوقعونه باعتباره مجرّد نصيحة يجب أن تبقى بطبيعتها سرّية وألا تُوجَّه إلّا إلى الملك[١٥٣]، وبعد ذلك بالحصول على تزكية من ابن باز[١٥٤]. وقد تمّ إرسال عبد الله التويجري بصحبة أبيه الشيخ الذي يحظى باحترام

---

(١٤٩) «التوصية النازية لناصر العمر،» على الموقع: <http://www.arabianews.org>
(١٥٠) عنوان الكتاب المنشور في سنة ١٩٨١ هو **سقوط الدولة العباسية.**
(١٥١) **المدينة،** ملحق الرسالة (١/ ١٠/ ٢٠٠٤).
(١٥٢) محادثة مع عبد العزيز القاسم.
(١٥٣) محادثة مع سعد الفقيه وعبد العزيز القاسم.
(١٥٤) محادثة مع عبد العزيز القاسم.

كثير حمود التويجري لإقناع ابن باز بذلك[١٥٥]. وبعد نقاشات وافق ابن باز ـ مرتكزاً كالعادة على دوره الأبوي ـ على التوقيع[١٥٦]. وباطّلاعه على تزكية ابن باز وافق ابن عثيمين هو الآخر بعد أن كان متردّداً. ومنذ ذلك الحين لم يبق إلا أن يُكتب على هامش خطاب المطالب أنه قد حصل على دعم ابن باز وابن عثيمين ليتسابق العلماء على توقيعه بدءاً من شخصيات رسمية، مثل: صالح الفوزان عضو هيئة كبار العلماء، وعبد الرحمن السّديس وصالح بن حُميد إماما المسجد الحرام بمكّة، وكذلك ربيع المدخلي وهو من أهل الحديث الموالين، وسينتمي بعد ذلك بقليل إلى التيار الجامي عدو الصحوة[١٥٧]. وفي الجملة تم جمع أكثر من أربعمئة توقيع، منها اثنان وخمسون من التوقيعات المرموقة الواقعة في الثلث الأسفل من الصفحة التي تحتوي على النص.

على الرغم من الوعود التي قطعتها على نفسها في في أثناء جمع التوقيعات، فإنّ المجموعة الصغيرة التي تقف وراء الوثيقة كانت منذ البداية ـ مثلما أشرنا سابقاً ـ تنوي أن تجعل الوثيقة علنيةً وأن توزّعها بناءً على الهدف الذي شرحه عبد العزيز القاسم ألا وهو: «خلق وعي سياسي بين الناس وبيان ما ينبغي أن يتغيّر»[١٥٨]. بل إنّ وضع النص وأهم التوقيعات في صفحة واحدة، كان الهدف منه تيسير التوزيع. وفي بداية شهر أيار/ مايو من سنة ١٩٩١، وبعد أسبوع واحد فقط على تقديم عبد الله التويجري وسعيد بن زعير ومحسن العبيكان الوثيقة إلى الملك، تمّ إرسالها بالفاكس إلى مختلف أرجاء المملكة. وكما يروي سعد الفقيه، فقد تمّ منذ ذلك الحين «توزيع النص بملايين النسخ. وبرؤيتهم لاسمي ابن باز وابن عثيمين في الهامش، استنتج الناس أن لا خطر من الوثيقة، بل إن بعضهم قام باستنساخها وتوزيعها بطريقة طبيعية أمام المساجد وفي مفترقات الطرق. وكانت بعض محلات البقالة تملأ بها بعض الرفوف. . .»[١٥٩].

---

(١٥٥) تمّت إعادة نشر رسالة التزكية التي كتبها ابن باز في مجلة: **الجزيرة العربية**، العدد ٨ (أيلول/ سبتمبر ١٩٩١)، ص ١٢.

(١٥٦) محادثة مع سعد الفقيه.

(١٥٧) **الجزيرة العربية**، العدد ٥ (حزيران/ يونيو ١٩٩١)، ص ٤ ـ ٦.

(١٥٨) محادثة مع عبد العزيز القاسم.

(١٥٩) محادثة مع سعد الفقيه.

بلغت الظاهرة مدىً دفع بالسلطة السياسية إلى دعوة هيئة كبار العلماء إلى الاجتماع في الفاتح من شهر حزيران/يونيو ١٩٩١. وقد أصدرت الهيئة فتوى تدين فيها نشر خطاب المطالب، مذكّرةً بأنّ «النصيحة ينبغي أن تُقدّم وفق بعض الشروط والأساليب»[١٦٠]. هنا أيضاً، فإنّ السبب الذي اقتصرت من أجله الإدانة على نشر الخطاب ليس ـ كما يُلمّح إلى ذلك بعض المحلّلين[١٦١] ـ أنّ علماء الهيئة كانوا متعاطفين مع الصحويين، بل هو وجود رسالتي ابن باز وابن عثيمين الداعمتين للخطاب واللتين تجعلان من المستحيل كل إدانة لمضمون المطالب ـ اللهم إلا بالمسّ من شرعية الشخصيتين الدينيتين الأكثر أهميةً في المملكة بإظهار تناقضاتهما. وبعبارة أخرى، لم يكن أمام النظام من خيار غير الاعتراف بأنّ الصحويين قد سجّلوا بعض النقاط.

وبحكم وعيهم بانتصارهم، فرض المثقفون الصحويون المستنيرون أنفسهم منذ ذلك الحين كمحرّكين لمشروع الإصلاح. ولقناعتهم بأنّ مضمون خطاب المطالب كان توليفياً إلى حد كبير ويحتاج إلى التوضيح، بدؤوا يتساءلون عن الخطوات التالية. اختار الأكثر عجلةً من بينهم في البداية تسجيل أصوات مموّهة في شريط عرف شيئاً من الانتشار بداية من شهر تموز/يوليو لسنة ١٩٩١، وسمّاه الصحويون بـ «المدفع العملاق» في إشارة إلى ما يفترضون فيه من قوة على التدمير[١٦٢]. وقد كانت نبرة الشريط أكثر وضوحاً في تهجمها من تلك التي حواها خطاب المطالب، فقد هاجم واضعو الشريط العلماء الرسميين من دون رأفة، وطالبوا الشرطة ورجال المباحث بأن يقفوا في صفّ الصحويين، أو على الأقل أن يتحاشوا التصدي لمشروعهم[١٦٣].

وبعد عام تقريباً، في منتصف ١٩٩٢، أفضت مجهودات التفسير التي قام بها المثقفون في إطار «لجام»، إلى صياغة مذكّرة النصيحة التي

---

(١٦٠) **الدعوة**، ٦/٦/١٩٩١.

(١٦١) انظر بشكل خاص: Teitelbaum, *Holier than Thou*, p. 35.

(١٦٢) محادثة مع سعد الفقيه.

(١٦٣) تفريغ هذا الشريط تجده في: **الجزيرة العربية**، العدد ٩ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩١)، ص ١٢ ـ ١٥

تستعيد ما جاء في خطاب المطالب مع تفصيله مدعوماً بالأمثلة. ولإنجاز هذا النص الذي يمتدّ على ١٢٠ صفحة في حجم كتاب صغير(١٦٤)، قسّم أعضاء اللجنة أنفسهم تبعاً لاختصاصاتهم، وذلك في مجموعات عمل صغيرة تهتمّ كل واحدة منها بمسألة مخصوصة(١٦٥).

هكذا كان العلماء متغيّبين عن تصوّر الوثيقة، وما دخلوا إلى الحلبة إلّا في لحظة التوقيع. وكما يروي سعد الفقيه الذي تكفّل في جزء من مهمته بجمع التوقيعات، فإنّ «العلماء كانوا من حيث المبدأ متفقين تمام الاتفاق مع المشروع، وذلك باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وباسم واجب النصيحة للأمير. أما في الواقع فقد كان الأمر مختلفاً، لأن هؤلاء كانوا ممتعضين من فكرة أن يحاول طبيب التأثير فيهم، وهم حملة العلم الشرعي، هذا من ناحية، وكان بعضهم الآخر يخشى أن تسيء نتائج الوثيقة إلى الدعوة». أضف إلى ذلك أن العلماء كانوا في خلاف مع بعض وجوه النصّ مثل عبد الوهاب الطُّريري(١٦٦) ولكنّ ذلك لم يمنعه من التوقيع. ويرى سعد الفقيه أنّه للوصول إلى هذه النتيجة «كان ينبغي المناورة، وهو ما لم يكن سهلاً في كل الأحوال»(١٦٧) غير أن ذلك ـ كما يلاحظ محمد المسعري ـ هو «ما كان يجيده الفقيه إلى حدّ كبير»(١٦٨).

وفي ما يخص النص ذاته(١٦٩)، فإنّ الاختلاف الوحيد في المضمون بينه وبين خطاب المطالب يوجد في الجزء المُعنون بـ «دور العلماء والدعاة» وفيه يظهر أن واضعي الوثيقة يميلون إلى تقديم علماء الصحوة على حساب العلماء الرسميين. وكان ذلك، من **ناحية أولى**، بتأييد المؤسسة الدينية البديلة التي كان علماء الصحوة يجتهدون في بنائها

(١٦٤) **مذكّرة النصيحة** ([د. م.: د. ن.]، ١٩٩٢).
(١٦٥) محادثة مع محمد المسعري.
(١٦٦) محادثة مع عبد الوهاب الطريري.
(١٦٧) محادثة مع سعد الفقيه.
(١٦٨) محادثة مع محمد المسعري.
(١٦٩) من أجل تقديم شامل للنص، انظر: Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*, pp. 50-59.

وذلك بالدعوة إلى «فسح المجال لإنشاء هيئات وجمعيات مستقلة للعلماء والدعاة لا ترتبط بأجهزة الدولة»، ومن **ناحية ثانية**، بالطعن الضمني في كفاءات أعضاء هيئة كبار العلماء عبر الدعوة إلى «تعزيز دور الهيئة بتعيين ذوي الفضل والمشهورين بالقدرة والاجتهاد الذين جعل لهم القبول من أفراد الأمة فيها»(١٧٠) ـ بعبارة أخرى، علماء الصحوة. يُمكن تفسير هذا التغيّر في النبرة بسهولةٍ، وذلك لأنّ المقصود لم يعد الحصول على دعم كل المجال الديني بما في ذلك العلماء التقليديون ـ مثلما كان الأمر مع خطاب المطالب ـ ، بل فقط بتعبئة المقتنعين بالقضية.

وبهذا المعنى، فإنّ قائمة الموقّعين على مذكّرة النصيحة تعكس أكثر بكثير من **خطاب المطالب** تركيبة التكتّل الإصلاحي الذي ظهر في أوائل التسعينيات. وقد تمكنّا، عبر القيام بتقاطع معلومات من مصادر مختلفة، من تحديد هوية ٨٣ شخصاً من بين ١١٠ موقّعين، ٣٥ منهم مثقفين صحويّين و٢٦ من بين هؤلاء يُدرّسون في جامعة الملك سعود وهم أعضاء في «لجام» أو قريبون منها، و٤٥ شخصاً من الموقّعين من علماء الصحوة، ومن بين هؤلاء نجد أركان مجلس الدّعاة بدءاً من سلمان العودة وعبد الوهاب الطُّريري وعائض القرني وعبد الله التويجري. وقد سمح صالون حمّود التويجري بتوسيع هذه المجموعة لتشمل شخصيات صحويّة أخرى(١٧١).

وإضافة إلى ذلك، فإنّ ستّة علماء من الموقّعين ـ على الأقلّ ـ يُدرّسون في فرع جامعة الإمام ببُريدة حيث يبدو أنّ سلمان العودة قد تكفّل بتوزيع الوثيقة(١٧٢). وفي النهاية، قام ثلاثة من المناصرين بالتوقيع على النص، وهم عبد الله بن جبرين وحمّود الشعيبي وعبد الله المسعري. وقد قام مناصر رابع هو عبد الله الجلالي بكتابة إحدى التوصيات الأربع، إلى جانب تلك التي كتبها سلمان العودة وسفر

---

(١٧٠) **مذكّرة النصيحة**، ص ١٨ ـ ١٩.

(١٧١) مقابلة مع عبد العزيز الوهيبي.

(١٧٢) مقابلة مع شيخ صحوي.

الحوالي وعبد الله بن جبرين، وهي التي ضُمّت إلى الوثيقة. وقد قام مناصر خامس هو عبد الرحمن البرّاك الذي دُعي إلى مراجعة شرعية للوثيقة، بإقرارها كاملةً[١٧٣]. وأظهر مناصر سادس هو ابن قُعود دعمه للمشروع[١٧٤]. أمّا العُبيكان الذي خسر بعد أشهر من حادث خطاب المطالب منصبه في القضاء، فقد غادر فُلك الإصلاح ليصطفّ من وقتها إلى جانب السلطة السياسية. وفي الختام، فقد كان آخر هؤلاء المناصرين، حمّود التويجري، شديد المرض وسيُتوفّى بعد أشهر في ٣٠ كانون الأول/ ديسمبر من سنة ١٩٩٢[١٧٥]. ولم تتوقّف مساهمة المناصرين عند هذا الحدّ. فبعد شهرين من تقديم المذكّرة إلى الملك فهد من طرف بعثة مكوّنة خاصّةً من محمد المسعري وعبد الله التويجري، تسبّب نشرها في صيف سنة ١٩٩٢ بالصحيفة الباريسية **المحرّر** ـ من دون استشارة واضعيها الذين كانوا على الرغم من نيتهم في نشرها يفضّلون التمهّل في ذلك[١٧٦] ـ في إثارة حفيظة السلطة السياسية. وقد سارعت هذه الأخيرة إلى عرضها على هيئة كبار العلماء التي أصدرت في منتصف شهر أيلول/ سبتمبر من عام ١٩٩٢ فتوىً أكثر قطعاً من تلك التي أعقبت خطاب المطالب، وقد نفى فيها كل شرعية لنص موقّع من «عدد من المدرّسين» و«بعض المنتسبين إلى العلم» والذي «يزرع بذور الشحناء والتحزب» وذلك «مع التغاضي الكامل عن كل محاسن الدولة، مما قد يدل على سوء قصد ممن أعدها أو جهله بالواقع»[١٧٧].

كان المناصرون وحدهم هم من يمتلكون السلطة اللازمة للردّ على مثل هذه الهجمات. فاستجابةً لإلحاح المثقفين الذين كانوا وراء المذكّرة، كتب عبد الله بن جبرين وعبد الله المسعري وحمود الشعيبي فتوىً مضادّة في الرّد على فتوى هيئة كبار العلماء، وذلك تحت اسم

---

(١٧٣) مقابلة مع محمد المسعري.
(١٧٤) مقابلة مع شيخ صحوي.
(١٧٥) **الدعوة**، ٨/ ١/ ١٩٩٣.
(١٧٦) مقابلة مع سعد الفقيه.
(١٧٧) **الدعوة**، ٢٥/ ٩/ ١٩٩٢.

«الردّ الثلاثي». وقد قاموا فيها، مستعملين نبرةً شديدةً تضاهي تلك التي استعملها منتقدوهم، بمهاجمة نصّ ظهرت صياغته «بصورة تشبه البيانات الإعلامية والأمنية التي تفتقد النظرة الشرعية السديدة». وأضافوا ـ مستعملين عبارات مشابهة للتي في فتوى الهيئة ـ أنّ «الواقع أن الفرقة وانتشار الضغائن لا تكن إلا بغياب النصيحة أو الوقوف في وجهها والتشكيك في النصيحة وفي نوايا مسديها وترك المنكرات تشيع وتنتشر». وفي الأخير، فإنهم لم يتردّدوا في التذكير ـ مقابلين صراحةً بين شرعيتهم وشرعية الهيئة ـ بأنّ من بين الموقّعين الذين نعتهم «كبار العلماء» بأنهم «عدد من المدرّسين وبعض المنتسبين إلى العلم»، يوجد «علماء أجلاء تصدر الأمة عن فتواهم في الحلال والحرام وتجمع على جلالتهم وفضلهم ويثق بعملهم ودينهم وبعضهم أقران لكبار العلماء، وبعضهم الآخر مشايخ وأساتذة لعدد من أعضاء الهيئة»[١٧٨].

وهكذا انتهز المناصرون ـ الذين كان التحاقهم بالاحتجاج الصحوي يعود في جانب منه إلى عدائهم لعلماء المؤسسة الرسمية ـ الفرصة لتصفية حساب قديم مع خصومهم التاريخيين. وقد شكّل الرد الثلاثي بذلك تحدياً جليّاً لسلطة «كبار علماء» المملكة وكان له تأثير دال على معنى الاحتجاج؛ إذ انتقل معها رفض المؤسسة الرسمية من الضمني إلى الصريح. وحسب محمد المسعري، فإنّ هيبة هيئة كبار العلماء نفسها بين المواطنين قد اهتزّت بصفة كبيرة، «بل إن ألقاباً مثل «هيئة كبار العملاء» و«هيئة كبار الجهلاء»، حسب المسعري، قد بدأت في الانتشار داخل اللهجة العامية»[١٧٩].

ونظراً إلى اعتقادهم بأنهم قد حققوا انتصاراً جديداً، اعتقد أعضاء «لجام» أنّ الوقت قد حان لكسر الممنوع وذلك بتكوين مؤسّسة رسمية تمثّل مشروع الإصلاح. ولتحقيق ذلك، اختاروا أن يدفعوا بمسألة حقوق الإنسان إلى الواجهة لأنّها الضمانة لتغطية إعلامية واسعة خارج

---

(١٧٨) «الردّ الثلاثي،» **الجزيرة العربية**، العدد ٢ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٢)، ص ٤.

(١٧٩) محمد المسعري، مركز التجارة العالمي، <http://www.tajdeed.org.uk>

المملكة[١٨٠]، مع إعادة تعريفها باعتبارها حقوقاً شرعيةً يدخل الدفاع عنها في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذلك للحصول على تأييد علماء الصحوة والمناصرين. نرى هنا أيضاً كيف طرحت مسألة الوسيلة وشرعيتها، وكيف قام المثقفون الصحويون بحلّها.

ووفقاً لشهادات عديدة، فإنّ ما شجّع الإصلاحيين على المضيّ قُدماً[١٨١]، كان القبض على الشيخ الصحوي ابراهيم الدبيّان ببريدة، وهو أمر اعتبر أنه إهانة. بعد ذلك اجتمع في أوائل شهر كانون الثاني/ يناير من سنة ١٩٩٣ بمنزل حمد الصُليْفيح أربعون شخصاً كان أغلبهم من أعضاء «لجام» ولكنّ بعضهم كان من علماء الصحوة، لتأسيس لجنة النصرة والحقوق[١٨٢]. وقد كبح إطلاق سراح الدبيّان بعيد ذلك من جماح المشروع[١٨٣]. وعلى الرغم من ذلك واصلت مجموعة صغيرة من المثقفين الصحويين بقيادة سعد الفقيه ومحسن العواجي ومحمد الحضيف ـ ثم التحق بهم عبد العزيز القاسم وعبد العزيز الوهيبي ومحمد المسعري[١٨٤] ـ العمل بسريّة لوضع اللجنة المذكورة. وعندما تمّ القبض على الشيخ الدبيان مرة أخرى، انعقد اجتماع كبير ثاني في نيسان/ أبريل سنة ١٩٩٣، توصّل فيه الفقيه والعواجي والحضيف إلى الحصول على اعتماد جميع الحاضرين للمشروع[١٨٥].

بقيت مسألة تعيين أولئك الذين أعلن عنهم بوصفهم «الأعضاء المؤسّسين» للجنة، وقد كان ينبغي أن يكونوا مشهورين. ولهذا بدا المناصرون الأكثر تأهيلاً للاختيار. وهكذا قبل عبد الله المسعري وعبد الله بن جبرين ـ وقد اختيرا بشكل طبيعي ـ أن ينهضا بهذا الدور. بل إنّ

---

(١٨٠) مقابلة مع سعد الفقيه؛ انظر أيضاً: محسن العواجي، «لجنة الدفاع مشروع جماعي لاعواجية ولا مسعرية ولا فقيهية،» ١٣/ ٣/ ٢٠٠٤، <http://www.wasatyah.com>

(١٨١) مقابلة مع سعد الفقيه. انظر: العواجي، المصدر نفسه.

(١٨٢) المصدران نفسهما.

(١٨٣) مقابلة مع سعد الفقيه.

(١٨٤) مقابلة مع محمد الحُضيف.

(١٨٥) مقابلة مع سعد الفقيه، والعواجي، «لجنة الدفاع مشروع جماعي لاعواجية ولا مسعرية ولا فقيهية».

عبد الله المسعري تمّ تنصيبه أميناً عاماً للّجنة. وقد تمّ إخطار حمود الشعيبي بالأمر، ولكن نظراً إلى وجوده في القصيم، فإنّ ناشطي اللجنة لم يستطيعوا الوصول إليه في الآجال المطلوبة(١٨٦). وفي آخر المطاف، تمّ تعيين ثلاثة مؤسسين إلى جانب المسعري وابن جبرين.

فمن **جهة**، هناك عالمان صحويان معروفَان هما عبد الله التويجري نجل حمود التويجري، وسليمان الرشُودي الذي يقال إنه كان أوّل محام في المملكة(١٨٧).

ومن **جهة ثانية**، تمّ تعيين اثنين من مثقّفي الصحوة الأكثر احتراماً، وكان كلاهما ينشط في «لجام»، وهما: حمد الصُليفيح مؤسس الجماعة المنتسبة إليه، وعبد الله الحامد الذي ولد سنة ١٩٥٠ ببريدة والذي يُدرّس الأدب بجامعة الإمام، وكان له دور محوري في الجبهة المعادية للحداثة خلال الثمانينيات من القرن الماضي. علينا أن نضيف أيضاً أنّ الحامد قد عُرف بموهبته الشعرية التي وضعها في خدمة المشروع الإصلاحي، وسرعان ما ستكون «**ملحمة الإصلاح**»(١٨٨) التي نظمها على ألسنة كلّ الصحويين(١٨٩). وسواء أكان ذلك متعمداً أم عفوياً، فقد كانت اللجنة تمثّل إذاً، على المستوى الرمزي المجموعات الثلاث المشاركة في مشروع الإصلاح، حيث شاركت كل مجموعة باثنين من أعضائها.

وفي ٣ أيار/ مايو سنة ١٩٩٣، قام الأعضاء المؤسسون الستة بإصدار بيان يحمل عنوان «إعلان تأسيس لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية» - وتعني «الشرعية»، كما رأينا، «ما تكفله الشريعة»(١٩٠) - يعلنون فيه

---

(١٨٦) مقابلة مع محمد المسعري.

(١٨٧) مقابلة مع المحامي سليمان الرشودي.

(١٨٨) لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية، **ديوان الإصلاح: إبداع شعراء الجزيرة في مسيرة التغيير** ([د. م.: د. ن.، د. ت.])، ص ٧٧ - ١١٦.

(١٨٩) مقابلة مع عبد الله الحامد وعبد العزيز القاسم.

(١٩٠) لقد ترجم مصطلح شرعية الوارد في اسم اللجنة بـ«Légitime» باللغة الإنجليزية. مع التذكير أنها ترجمة تعطي دلالة غير دقيقة، وموجهة إلى جمهور غربي. انظر: Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*, p. 116.

استعدادهم «للمساهمة في كل ما يلزم من شأنه رفع الظلم ونصر المظلوم والدفاع عن الحقوق التي فرضتها الشريعة للإنسان»[١٩١]. وعلاوةً على ذلك، عرف سعد الفقيه، في أثناء رحلة إلى لندن سبقت بأشهر إصدار الإعلان[١٩٢]، كيف يُوظّف علاقاته القديمة من زمن نشاطه ضمن الإخوان السعوديين، والاتّصال بالناشط الفلسطيني المنحدر من الإخوان عزام التميمي الذي قبل أن يجعل من منظمة الدفاع عن حقوق الإنسان ذات التوجه الإسلامي «ليبرتي» (Liberty، بمعنى «حرية») والتي يُديرها من لندن منبراً لأنشطة اللجنة في الغرب[١٩٣]. وهكذا تمّ إرسال هذا البيان الأوّل بمجرد صدوره إلى منظمة «ليبرتي» التي تكفّلت بإيصاله إلى مجموع وسائل الإعلام ومنظمات الدفاع عن حقوق الإنسان في أوروبا والولايات المتحدة. وفي الرابع من شهر أيار/ مايو، وصلت إلى هؤلاء أصداء ما تمّ اعتباره تطوّراً ملحوظاً في المملكة السعودية. بل إنّ هيئة الإذاعة البريطانية (BBC) قامت بمهاتفة منزل عبد الله المسعري لإجراء لقاء معه. ولما كان هذا الأخير لا يتكلّم الإنكليزية، فقد قام نجله محمد الذي يُتقن اللغة الإنكليزية بالإجابة عن الأسئلة. وبعد هذا الحدث الذي حصل مصادفةً، تمّ اختيار محمد المسعري ليكون ناطقاً رسمياً باسم لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية[١٩٤].

أعلنت هيئة كبار العلماء بعد أسبوع من تأسيس اللجنة أنها لجنة غير شرعية[١٩٥]، وهو أمر لم يكن مستغرباً. وحسب أنصار اللجنة، فإنّ هذه الإدانة كانت بمثابة الدعاية غير المتوقّعة لها وزادت من أنصارها[١٩٦]. ولكنّ إنكار المؤسّسة الدينية الرسمية هذا أعطى للسلطة السياسية أيضاً سلاحاً حاسماً لإضفاء الشرعية على القمع الذي سُلّط على

---

(١٩١) لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية، «إعلان تأسيس لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية - بيان رقم ١،» ٣/ ٥/ ١٩٩٣.

(١٩٢) مقابلة مع عزّام التميمي.

(١٩٣) المصدر نفسه.

(١٩٤) Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*, p. 121.

(١٩٥) **الدعوة**، ٢١/ ٥/ ١٩٩٣.

(١٩٦) مقابلة مع سعد الفقيه.

الأعضاء المؤسّسين الذين تمّ عزلهم عن وظائفهم. والأخطر من ذلك، هو إعلان ابن جبرين انسحابه من الهيئة قائلاً إنه قد تمّ خداعه[١٩٧]. وفي ٢٦ أيار/ مايو أصدرت لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية بيانها الثاني الذي كان موجّهاً خاصةً إلى إظهار أنّ انسحاب ابن جبرين والهجمات التي تتعرّض لها اللجنة لم يؤثّرا في شيء من إصرار أعضائها المؤسسين الذين أصبحوا خمسةً. قامت السلطات، أمام هذا الاستفزاز الجديد، بالقبض على أعضاء عديدين من الهيئة كالحامد إضافة إلى بعض المثقفين الصحويين الذين كانوا وراء المشروع، لتُوجه بذلك ضربة قاضية لأنشطة لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية في المملكة.

يمكن أن نتناول ملحمةَ لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية في المملكة من زوايا مختلفة. فقد كانت اللجنة بحسب بعض وسائل الإعلام المتعاطفة معها الممثّل الحقيقي للمعارضة الصحوية، وهو ما يُفسّر التعبئة الواسعة التي تمتعت بها؛ إذ تتحدّث منظمة «ليبرتي» عن ٤٠٠ رسالة مساندة تلقتها اللجنة[١٩٨]، بينما تشير المجلة المعارضة **الجزيرة العربية** ـ بطريقة مبالغ فيها على وجه الاحتمال ـ إلى آلاف التوقيعات وإلى موفدين قدموا من أماكن مختلفة من المملكة لمقابلة الأعضاء المؤسسين للجنة[١٩٩]. وقد تكوّن أحد هذه الوفود من عشرين عالماً من القصيم يتقدّمهم المناصر حمود الشعيبي الذي عبّر ـ حسب منظمة «ليبرتي» ـ عن رغبته في مساندة للجنة وطلب أن يصبح عضواً رسمياً فيها[٢٠٠].

ومع ذلك، فإن هذه القصص المجيدة تحجب حقيقة أنّ اللجنة لا تحظى بإجماع مختلف مكوّنات الاحتجاج الصحوي. فقد رأينا كيف أنّ لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعيّة كانت ثمرة جهود عدد قليل من المثقّفين الصحويّين، وأنّ العلماء لم يصبحوا طرفاً فيها إلّا حين تعيين

---

(١٩٧) حاولت لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية ألّا تريق ماء وجهها، وذلك بأن أعلنت في ٢٣ أيار/ مايو من سنة ١٩٩٣ تجميد عضوية ابن جبرين (منظمة «ليبرتي»، «تجميد عضوية ابن جبرين،» ٢٣/ ٥/ ١٩٩٣).

(١٩٨) منظمة «ليبرتي»، «لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية ـ متابعة ٣،» ١٤/ ٥/ ١٩٩٣.

(١٩٩) **الجزيرة العربية**، العدد ٢٩ (حزيران/ يونيو ١٩٩٣)، ص ١٣.

(٢٠٠) منظمة «ليبرتي»، «لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية ـ متابعة ٢،» ١٢/ ٥/ ١٩٩٣.

أعضائها المؤسّسين. ولأجل الوصول إلى توافق، التجأ أولئك المثقّفون الصحويّون، الذين يدركون الاختلافات المنهجيّة بينهم وبين العلماء، وبينهم وبين المناصرين على وجه الخصوص، إلى استخدام الحيلة، وهذا ما سبق أن فعلوه في عدّة مناسبات. فسعد الفقيه يعترف بحصوله على توقيع ابن جبرين على النصّ قبل أن تتمّ عنونته بـ «إعلان تأسيس لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعيّة»[٢٠١]. وإذا ما كان ابن جبرين لا يمكنه سوى الموافقة على المبادئ المنصوص عليها، إلّا أنّه من المرجّح أنّه كان سيرفض مبدأ إنشاء تنظيم مستقلّ؛ إذ هو أمر غير مفكّر فيه حسب المنطق التقليدي الذي يعتمده. وإذا ما كان انسحاب ابن جبرين يندرج بلا شكّ في سياق الضغوطات الملكيّة، إلّا أنّه يتضمّن لا شك بعضاً من صدق.

وإنّنا لنجد هذا التحفّظ نفسه عند قسم من العلماء الصحويّين الذين لا تزال مسألة شرعيّة وجود الأحزاب السياسيّة في نظرهم محلّ أخذ وردّ، لأنهم يخشون أن تكون لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعيّة شكلاً من أشكال الأحزاب. ولعلّ هذا الجدل هو ما تفاعل معه البيان الثاني للجنة الدفاع عن الحقوق الشرعيّة حين نصّ على أنّ «اللّجنة لا تعتبر نفسها حزباً سياسيّاً، كما أذاعت بعض وسائل الإعلام»[٢٠٢]. وبصورة أعمّ، كان العلماء الصحويّون يخشون أن يجرّهم المثقّفون رغماً عنهم إلى تصعيد مع السلطة السياسيّة، ما يهدّد موقعهم في المجال الديني. غير أنّ تعزيز هذا الموقف من خلال إقامة سلطة دينيّة منافسة لسلطة العلماء التقليديّين لا يزال يمثّل، كما سبق أن رأينا، واحداً من الأهداف الرئيسة لمشاركتهم في الاحتجاج. وبالتّالي، فإنّ الوحيد من بين أولئك العلماء الذي عبّر علناً عن دعمه للجنة الدفاع عن الحقوق الشرعيّة كان سلمان العودة الذي سبق أن ظهر منذ البداية بوصفه أكثرهم تسيّساً. فقد سبق له أن أشاد في محاضرة ألقاها يوم ١٨ أيار/ مايو ١٩٩٣ بمؤسّسي اللّجنة، وشجّع

---

(٢٠١) محادثة مع سعد الفقيه.

(٢٠٢) منظمة «ليبرتي»، «لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية ـ متابعة ٢،» ١٢/ ٥/ ١٩٩٣.

الشباب الصحوي على إرسال رسائل تأييد لهم[٢٠٣]. أمّا بقيّة العلماء الصحويّين، فقد اكتفى بعضهم بالتعبير عن ابتهاجه بإنشاء لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعيّة في جلساته الخاصّة، والتزم بعضهم الآخر بصمت المُحْرَج[٢٠٤]. ومن المفارقات، أنّ التدابير القمعيّة التي اتّخذتها السلطة السياسيّة ضدّ سلمان العودة وسفر الحوالي ـ اللذين مُنعا من الوعظ حتّى إشعار آخر في أيلول/ سبتمبر ١٩٩٣ ـ هي ما دفع أولئك العلماء إلى الاقتراب علناً من اللجنة.

وابتداءً من أيلول/ سبتمبر ١٩٩٣، ارتأى كلّ من سعد الفقيه ومحمد الحضيف ومحسن العواجي، الذين خرجوا لتوّهم من السجن، إعادة تأسيس لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعيّة انطلاقاً من لندن. ولكي ينجح المشروع، كان يجب عليهم، باعتراف محسن العواجي نفسه، ضمان دعم كبار العلماء الصحويّين المعنوي، ووجود مصادر التمويل اللازمة، وكلاهما مرتبط بالآخر لأنّ دعم العلماء الشرعي هو وحده ما يسمح بجمع التبرّعات لصالح اللجنة. لذا، ذهب محسن العواجي إلى سفر الحوالي في بيته، ليشرح له المشروع. وأكّد له الحوالي دعمه للّجنة[٢٠٥]. وبعد فترة وجيزة، عقد الحوالي اجتماعاً مع سلمان العودة ليحصل منه على الوعد نفسه. ولأسباب أمنيّة، ولوعيهم بالتحفّظات التي أثارها إنشاء اللّجنة في أيار/ مايو ١٩٩٣، تجنّب الفقيه والعواجي والحضيف إعلام الشخصيّات الأخرى بقرارهم، بل ولم يتمّ إعلام الحامد والصليفيح، على الرغم من أنّهما عضوان مؤسّسان في لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعيّة بتفاصيل ذلك الاتفاق[٢٠٦].

وخلال هذا الوقت، تحوّل محمد الحضيف مؤقّتاً إلى لندن لتمهيد الطريق بمساعدة من عزّام التميمي، وبطريقة غير منتظرة، بمساعدة من

---

(٢٠٣) سلمان العودة، «أخي رجل الأمن،» محاضرة مسموعة، ١٨/ ٥/ ١٩٩٣.

(٢٠٤) محادثات مع كوادر صحويّة ناشطة حينها.

(٢٠٥) محسن العواجي، «كرم الحوالي ولؤم الفقيه ـ سرّ أكشفه لأوّل مرّة،» <http://www.wasatyah.com>.

(٢٠٦) محادثة مع سعد الفقيه.

محمد سرور زين العابدين، أب الجماعة السروريّة الروحي، والذي وافق على وضع الشبكات التي أنشأها في بريطانيا في خدمة لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعيّة[٢٠٧]. وأخيراً، تمّ اختيار سعد الفقيه ومحمد المسعري لتمثيل اللجنة في لندن، قبل أن يتمكّنا في نيسان/ أبريل سنة ١٩٩٤ من الإفلات من مراقبة السلطات السعوديّة والالتحاق بالعاصمة البريطانيّة. وفي ٢٠ نيسان/ أبريل، نشرت لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعيّة بيانها الثالث الذي أعلنت فيه استئناف أنشطتها من لندن[٢٠٨].

وتدريجيّاً، فرض الفقيه والمسعري طابعهما الخاصّ على اللجنة التي أضحت تظهر بشكل متزايد الوضوح كحزب سياسي معارض، وإن لم تعترف بذلك بعد، وهو ـ كما سبق أن رأينا ـ ما كان حاضراً دائماً في ذهن المثقّفين، على الرغم من معارضة الغالبيّة العظمى من العلماء. وفي آذار/ مارس ١٩٩٦، قام الفقيه، الذي استُبعِد من لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعيّة نتيجة خلافات مع المسعري، بتخطّي العقبة رسميّاً بإنشاء الحركة الإسلاميّة للإصلاح في السعوديّة التي قطعت مع خطاب الحقوق الشرعيّة وأعلنت نفسها صراحةً حزباً معارضاً[٢٠٩]. وسواء أكان الفقيه يريد القطيعة مع العلماء أم لا يريدها، فإنّ الأمر قد حُسم منذ تلك اللحظة.

سادساً: وحدة الحركة الإسلاميّة

ابتداءً من عام ١٩٩٣، سمح ارتفاع حدّة التوتّر بين السلطة السياسيّة وأنصار الاحتجاج بحدوث تقارب غير متوقّع بين الصحويّين وخصومهم التاريخيّين داخل الحركة الإسلاميّة. ولا مجال هنا للتساؤل حول عقلانيّة الائتلاف الذي نشأ عن ذاك التقارب. فكما بيّن ميشيل دوبري، إنّ الفاعلين في الأزمات السياسية «لا يحسبون» دائماً، وهم حين يتعاونون، لا يفعلون ذلك بالضرورة باسم مشروع مشترك محدّد

---

(٢٠٧) محادثات مع محمد الحضيف وسعد الفقيه.

(٢٠٨) منظمة «ليبرتي»، «الجنة الدفاع عن الحقوق الشرعيّة، البيان رقم ٣،» ٢٠/ ٤/ ١٩٩٤.

(٢٠٩) **الإصلاح** [تصدر عن الحركة الإسلاميّة للإصلاح]، ١٦/ ٠٣/ ١٩٩٦، رقم ١.

واضح المعالم[٢١٠]. وهكذا شهدنا التحاق رفْضِيين وجهاديين بالحركة الاحتجاجية، ما أضاف المزيد من التعقيد على معنى التعبئة الجارية.

كان حصول الصحويّين على دعم خصومهم الرفْضيين لهم صعب المنال، بسبب النزاع التاريخي بينهم وبين تيّار أهل الحديث[٢١١]. وما إن أثبتت الصحوة وجودها كقوّة معارضة ذات مصداقيّة، حتّى بدأت نظرة الرفضيين تتغيّر تجاهها، إذ برز لديهم ـ مع استمرارهم في انتقاد «أخطاء» الصحويّين العقديّة ـ شكل من أشكال التعاطف تجاههم.

وقد مسّ هذا التحوّل جماعةً رَفْضِيَةً تسمّى جماعة بيت شبرا (نسبة إلى أحد أحياء الرياض)، التي تمكنّا من التقاء عدد من أعضائها السابقين. وقد أوضح هؤلاء أنّهم كانوا، وإلى حين سجنهم في كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢، ينظرون إلى القادة الصحويّين على أنّهم «ضالّون» على المستوى الديني و«منافقون» على المستوى السياسي. إلّا أنّهم اكتشفوا، غداة الإفراج عنهم في آب/ أغسطس ١٩٩٣، أنّ الوضع السياسي قد تغيّر بشكل ملحوظ، وأنّ الصحوة كانت دخلت آنذاك صراعاً مفتوحاً مع الدولة[٢١٢]. وهذا ما أثار فيهم اهتماماً جديداً بالاحتجاج أدّى إلى تصالحهم مع بعض شخصيّاته، بدءاً من محمد المسعري، الذي أضحوا يزورونه بانتظام بعد الإفراج عنه من السجن في أواخر تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٣[٢١٣].

وقد كان هذا التقارب يعني للصحويّين، بداهة، كسب فوائد واضحة: فهو يمدّهم بقواعد جديدة، ويجعلهم أكثر صلابةً في مواجهة هجمات الجاميّين ـ ورثة أهل الحديث كما سنرى في الفصل السادس ـ لأنّ ذلك سيتيح لهم الاعتماد على دعم أشخاص منتمين إلى الدائرة الفكريّة نفسها، ومشهورين بالعلم. وقد أدّى سلمان العودة دوراً محوريّاً في هذا التقارب.

---

(٢١٠) Michel Dobry, *Risques collectifs et situations de crise*, p. 86.

(٢١١) محادثة مع مشاري الذايدي.

(٢١٢) محادثات مع عبدالله بن بجاد العتيبي ومشاري الذايدي وفهد الشافي.

(٢١٣) محادثة مع فهد الشافي.

فعلى الرغم من كونه صحويّاً، إلا أنّه يُعتبَر خبيراً في الحديث (حصل على شهادة الماجستير في السنّة)، وهو ما أهّله للسّعي إلى كسب احترام بعض الشيوخ الرَفْضيين وتأييدهم. وقد نجح بالفعل في أواخر عام ١٩٩٣ في الاقتراب من سليمان العلوان، العضو السابق في إخوان بُريدة، الذي يحظى باحترام كبير في أوساط أهل الحديث؛ وهو اقتراب غير متوقّع، ولا سيّما أنّ علاقتهما كانت سيئةً قبل فترة وجيزة[٢١٤].

أمّا الجهاديّون، المكوّن الإسلامي الآخر الناشىء على هامش الصّحوة، فقد اهتّموا بطبيعة الحال في البداية بالأزمة الإقليميّة (وصل الأمر بابن لادن إلى تقديم دعم مجاهديه للعائلة المالكة من أجل حماية المملكة من أيّ غزو عراقي محتمل)[٢١٥]، ولكنّهم أظهروا لامبالاةً ملحوظةً تجاه الاحتجاج الصحوي. ويتذكّر عبد العزيز القاسم، كيف سبق له أن جُوبه، في أوائل العام ١٩٩١، برفض أسامة بن لادن عندما طلب توقيعه على خطاب المطالب. فقد كان ابن لادن، على ما يقول القاسم، مهتمّاً بتمويل الجهاديّين اليمنيّين العائدين من أفغانستان[٢١٦] من أجل «استعادة» اليمن الجنوبي الماركسي السابق ولا يريد لفت انتباه السلطات السعوديّة (وهو ما آل إليه الأمر على الرغم من كل شيء ليُحظر عليه السفر إلى حدود منتصف العام ١٩٩١)[٢١٧].

وهكذا خيّر ابن لادن، بوصفه جهاديّاً وريثاً لعزّام، تحصين ثغور الأمّة ضد «الكفّار» (هنا، النظام الماركسي في اليمن الجنوبي وداعميه التقليديّين السوفيات المتماهين معه) على الكفاح ضدّ الأنظمة في البلدان المسلمة. وعلى شاكلته، سعى جهاديّون عديدون عائدون من أفغانستان في البحث عن ميادين أخرى للجهاد في البوسنة أو في طاجيكستان[٢١٨]،

---

(٢١٤) محادثات مع سعود السرحان الذي كان تلميذاً للعلوان.

(٢١٥) Jonathan Randal, *Osama: The Making of a Terrorist*, op. cit., p. 105.

(٢١٦) محادثة مع عبد العزيز القاسم.

(٢١٧) Randal, *Osama: The Making of a Terrorist*, pp. 99-103.

(٢١٨) من أجل مزيد الأمثلة لمثل هذه الحكايات، انظر: حمد القطري وماجد المدني، «من قصص الشهداء العرب في البوسنة والهرسك،» <http://www.saaid.net>.

ولم يهتمّوا بالاحتجاج القائم إلّا بصفة سطحيّة، ما جعل تفاعلهم مع الصحويّين ضئيلاً إلى حدود العام ١٩٩٣.

وفي منتصف العام ١٩٩١، تمكّن ابن لادن من مغادرة المملكة العربيّة السعوديّة والاستقرار في الباكستان، وبعدها بأشهر قليلة، في السودان[٢١٩]. ووجد هناك بعض الناشطين الإسلاميّين الذين سبق أن التقاهم في بيشاور أواخر الثمانينيات، وخاصّة بعض أعضاء جماعة الجهاد المصريّة، وعلى رأسهم أيمن الظواهري. وعلى الرغم من امتناعه عن الإدلاء بأيّ تصريحات علنيّة معادية للحكومة السعوديّة، إلّا أنّ وجوده في قلب سودان حسن الترابي ـ الذي بات يُنظر إليه، منذ مواقفه بشأن حرب الخليج، كعدوّ من قبل النظام السعودي ـ ، وصِلاته بالناشطين المتطرّفين وعدم ثقة العائلة المالكة المتزايدة تجاه قدماء المحاربين الجهاديّين، كلّ ذلك جعل النظام السعودي يشعر بقلق بالغ تجاه أنشطته. لذا، وبعد رفضه عروض عدّة مبعوثين لإقناعه بالعودة إلى دياره، فقد تمّ في نهاية عام ١٩٩٢، تجميد حساباته، قبل أن يتمّ تجريده في ٥ آذار/ مارس ١٩٩٤ من جنسيته السعوديّة بموجب مرسوم من الملك فهد.

وبعد بضعة أيّام من ذلك، نشر أسامة بن لادن بياناً طويلاً هاجم فيه القرار الملكي، معلناً عن تشكيل «هيئة النصيحة والدفاع عن الحقوق الشرعيّة»[٢٢٠]. وللمرء أن يتساءل هنا عن حاجة ابن لادن لهيكل من هذا القبيل، والحال أنّه كان بالفعل منذ عام ١٩٨٨ على رأس تنظيم القاعدة. إنّ الإجابة عن هذا السؤال تكمن جزئيّاً في اسم هذه الهيئة: فالأمر يتعلّق بالنسبة إلى الزّعيم الجهادي بتقديم نفسه بوصفه راعياً لإرث مذكّرة المجلس ووريثاً للجنة الدفاع عن الحقوق الشرعيّة. بل إنّ ابن لادن ادّعى صراحة ذاك النسب في بيان ثانٍ صادر في ١٣ نيسان/ أبريل ١٩٩٤، استعرض فيه تاريخ الاحتجاج الصحوي منذ خطاب المطالب

---

(٢١٩) Randal, Ibid, pp. 112-113.

(٢٢٠) هيئة النصيحة والإصلاح، البيان رقم ١.

وصولاً إلى هيئة النصيحة والدفاع عن الحقوق الشرعيّة، ويعلن فيه: «بهذه المناسبة [مناسبة صدور هذا البيان] نؤكّد بمطالب مذكرة النصيحة تأييدنا لما دعت إليه لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية وكل المطالب الشرعية الأخرى»[(٢٢١)].

إنّ هذا الانقلاب في موقف أسامة بن لادن الذي قرّر، بعد أن كان غير مبالٍ بالمشروع الصحوي، أن يصبح المتحدّث باسمه، لهو تتويج للتّقارب الذي بدأ ينشأ بين الجهاديّين والصحويّين، بعد أن اتخذوا مواقف أكثر راديكالية اعتباراً من العام ١٩٩٣.

وبالمقابل، فإنّه لا يمكن للمعارضة الصحويّة إلّا أن ترحّب بمثل هذا الدعم: فقد جاء إنشاء هيئة النصيحة والدفاع عن الحقوق الشرعيّة في الواقع في وقت مناسب قبل أقلّ من سنة من حلّ لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعيّة من قبل السلطات السعوديّة. إلّا أن استئناف أنشطة لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعيّة غير المتوقّع من لندن بعد ستّة أسابيع، يوم ٢٠ نيسان/ أبريل ١٩٩٤، دفع ابن لادن إلى تغيير اسم هيئة النصيحة والدفاع عن الحقوق الشرعيّة إلى «هيئة النصيحة والإصلاح»[(٢٢٢)]. وفي ١١ تموز/ يوليو ١٩٩٤، افتتحت هيئة النصيحة والإصلاح مكتباً في لندن برئاسة الجهادي المخضرم في أفغانستان خالد الفواز بمعيّة اثنين من أعضاء تنظيم الجهاد المصري[(٢٢٣)]. ومن لحظتها، أضحت العلاقات بين هيئة النصيحة والإصلاح ولجنة الدفاع عن الحقوق الشرعيّة، وفقاً لمحمد المسعري، علاقة تعاون أكثر منها تنافساً[(٢٢٤)]. وسيتمّ من مكتب هيئة النصيحة والإصلاح في لندن إرسال البيانات الثمانية عشرة التي أصدرها أسامة بن لادن حتّى نهاية عام ١٩٩٥، نيابة عن اللّجنة، عبر الفاكس إلى

---

(٢٢١) هيئة النصيحة والإصلاح، البيان رقم ٢، ١٣/ ٤/ ١٩٩٤.

(٢٢٢) هيئة النصيحة والإصلاح، البيان رقم ٣، ٠٧/ ٦/ ١٩٩٤.

(٢٢٣) Lawrence Wright, *The Looming Tower: Al-Qaeda and the Road to 9/11* (New York: Knopf, 2006), p. 195.

(٢٢٤) محمد المسعري، «بدء العمل من لندن،» محاضرة مسموعة، <http://www.22lajnah22.co.uk>.

المملكة العربيّة السعوديّة. وفي تلك البيانات استنكار للموقف السعودي بشأن الأزمة في اليمن سنة ١٩٩٤[٢٢٥] ولعدم استقلاليّة هيئة كبار العلماء[٢٢٦] ولفتوى ابن باز التي تبيح السلام مع إسرائيل[٢٢٧]، كما توجد إشارات إلى عدم أهميّة الإصلاحات السياسيّة المنجزة وإلى الحالة الكارثيّة للاقتصاد السعودي[٢٢٨]. ويبدو واضحاً أنّ لغة تلك البيانات ومواضيعها هي استمرار لاهتمامات الصحويّين؛ فيما تبدو اللهجة أكثر عدوانيّة، مع توجّه متزايد نحو إعلان عدم شرعيّة الدولة السعوديّة[٢٢٩].

على أنّ التقارب بين الجهاديّين والصحويّين كان بيّناً أيضاً على أرض الواقع السعودي من خلال علامات أخرى. ومن ذلك أنّ سلمان العودة، المعروف بمعارضته إرسال الشباب السعودي للقتال في أفغانستان، أضحى أقلّ تحفّظاً تجاه الجهاد في الخارج. ومع استمراره في معارضة «فقه عزّام» الذي يجعل الجهاد فرض عين على جميع المسلمين ولا يتطلّب استئذان القاصر لوالديه في ذلك[٢٣٠]، إلّا أنّه أدّى، وفقاً لرواية حارس أسامة بن لادن الشخصي السابق، دوراً مهمّاً في تجهيز مجاهدي الشباب السعودي المتّجهين إلى ساحات القتال في البوسنة وطاجيكستان[٢٣١]. وبالنتيجة، فعندما قام اثنان من الجهاديّين السابقين في العام ٢٠٠٢ بإعداد مجموعة من قصص **الشهداء العرب في البوسنة والهرسك**، فإنّ العودة هو من كتب مقدّمته ممجّداً الخصال التربويّة لقصص هذه «الثلّة المباركة من شهدائنا الأبرار»[٢٣٢].

---

(٢٢٥) هيئة النصيحة والإصلاح، البيان رقم ٣، ٧/ ٦/ ١٩٩٤؛ والبيان رقم ٤، ١٢/ ٧/ ١٩٩٤.

(٢٢٦) هيئة النصيحة والإصلاح، البيان رقم ٥، ١٩/ ٧/ ١٩٩٤.

(٢٢٧) هيئة النصيحة والإصلاح، البيان رقم ١١، ٢٩/ ١٢/ ١٩٩٤.

(٢٢٨) هيئة النصيحة والإصلاح، البيان رقم ١٧، ٠٣/ ٠٨/ ١٩٩٥.

(٢٢٩) إلّا أنّ هذا التوجّه يوجد أيضاً في بيانات لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعيّة في المنفى، وهي لم تتردّد أيضاً ـ ربّما دخولاً منها في لعبة المزايدات ـ عن إعلان عدم شرعيّة النظام السعودي.

(٢٣٠) سلمان العودة، «أخطاء شائعة في الصيام،» محاضرة مسموعة.

(٢٣١) «تنظيم القاعدة من الداخل كما يروي أبو جندل (ناصر البحري)... الحارس الشخصي لابن لادن،» **القدس العربي**، ١٧/ ٣/ ٢٠٠٥.

(٢٣٢) القطري والمدني، «من قصص الشهداء العرب في البوسنة والهرسك».

وفي ١٣ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٥، قُتل خمسة أمريكيّين وهنديّين اثنين في انفجار سيّارة مفخّخة كانت متوقّفة خارج مقرّ للحرس الوطني في الرياض[٢٣٣]. واتّهمت السلطات أربعة أنفار منهم ثلاثة جهاديّين كانوا تعارفوا في أفغانستان[٢٣٤] ـ خالد السعيد، ورياض الهاجري ومصلح الشمراني (الذين قاتلوا في البوسنة أيضاً) ـ والرفضي عبد العزيز المعثم، الذي سبق له أن تردّد لفترة على جماعة بيت شبرا[٢٣٥] وكان على اتّصال شخصي بالمقدسيّ وسبق أن قام بعدّة زيارات إلى الأردن[٢٣٦]. وتمّ إعدام هؤلاء الشبّان الأربعة بعد اعترافات مُمسرحة بُثت على التلفزيون السعودي[٢٣٧]. ولئن لم يكن جُرمهم مُثبتاً بشكل مستقلّ، إلّا أن عناصر كثيرة توحي بأنّهم كانوا المسؤولين عن الهجوم حقيقة[٢٣٨].

ولعلّه ينبغي أن يُنظر إلى هجوم العام ١٩٩٥ كنتيجة لمسار مزدوج: **الأوّل**، أنّه أوّل عمل مشترك بين الجهاديّين والرفْضيين. ولقد سبق أن رأينا أنّ هؤلاء بدأوا يتخالطون في أفغانستان منذ أواخر الثمانينيات، ليتواصل ذلك في السعوديّة في أوائل التسعينيات حيث سيكتشفون تكاملهم ـ الجهاديّون بوصفهم رجال ميدان، والرفْضيون بوصفهم رجال علم ـ ويعقدون علاقات وثيقة، بحيث غدا الرفْضيون بمعنىً من المعاني مفتيي الجهاديّين[٢٣٩]. وبهذا، أضحت مجموعة بيت شبرا في الرياض قبلة لزيارات الجهاديّين العابرين المتكرّرة، ومن بينهم من أصبح مشهوراً بعد عشر سنوات، مثل عبد العزيز المقرن الذي سيغدو في قادم الأيّام أمير تنظيم القاعدة في شبه الجزيرة العربيّة[٢٤٠]. أمّا في جدّة، فقد

---

(٢٣٣) **المجلّة**، ٢٨/ ٤/ ١٩٩٦.

(٢٣٤) «الاعترافات: مفاجآت الداخليّة السعوديّة،» <http://www.alhramain.com>.

(٢٣٥) محادثة مع أحد قدماء بيت شبرا.

(٢٣٦) مشاري الذايدي، «أبو محمد المقدسي... رحلة فكر يبذر التعصّب ويحصد الدماء،» **الشرق الأوسط**، ٧/ ٧/ ٢٠٠٥. ويؤكّد المقدسي زيارات المعثم تلك في حديث لقناة الجزيرة بثّ يوم، ١٠/ ٧/ ٢٠٠٥.

(٢٣٧) «الاعترافات: مفاجآت الداخليّة السعوديّة».

(٢٣٨) محادثات مع قدماء من بيت شبرا. انظر أيضاً: Thomas Hegghammer, *Jihad in Saudi Arabia*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), chap. 4.

(٢٣٩) محادثة مع يوسف الديْني.

(٢٤٠) محادثة مع عبدالله بن بجاد العتيبي.

وُجّهت الدعوة لشيوخ رفْضيين لإلقاء محاضرات في بيت معدّ ليكون قاعدة للجهاديّين المحلّيين[241]. وفي الأوساط نفسها، تحرّكت مجموعة ثالثة مكوّنة من عشرات الناشطين الإسلاميّين الراديكاليّين المصريّين والليبيّين اللاجئين في السعوديّة لعدم قدرتهم على العودة إلى أوطانهم، وسيكون تأثير هذه المجموعة كبيراً.

وعلاوةً على ذلك، فإنّ عسكرة هذه الجماعات كانت قديمة. فمنذ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢، تمّ العثور، حين إلقاء القبض على أفراد جماعة بيت شبرا، على أسلحة؛ بينما تجهّز بعض الناشطين في جدّة بمسدّسات بغرض مهاجمة البنوك التي يُنظر إليها بوصفها أهدافاً مشروعةً لأنّها تعمل بالرّبا[242]. وعلى نطاق أوسع، ساد استخدام العنف منذ أوائل العام ١٩٩٠ في صفوف الجماعات الرفضية المعروفة بممارسة «تغيير المنكر باليد» ـ وهي نسخة عدوانيّة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ من خلال مهاجمة متاجر أشرطة الفيديو أو المراكز النسائيّة، المتّهمة بإفساد المجتمع[243]. ومع ذلك، فإنّ هذا الميل إلى العمل العنيف، لا يفسّر اختيار توقيت الهجوم. ولفهم هذا، يجب علينا أن ننظر ناحية الاحتجاج الصحوي.

وبالفعل، فلئن كانت الصحوة غير متورّطة بتاتاً في هجوم العام ١٩٩٥ الذي أدانه معظم أعضائها، إلّا أنّ ذلك الهجوم هو بشكل من الأشكال تتويج للتقارب الحادث منذ العام ١٩٩٣ بين المعارضين الصحويّين والرَّفْضيين والجهاديّين. وكما سنرى بالتفصيل في الفصل التالي، فإنّ السلطة السياسيّة، وقد ضاقت ذرعاً بعزيمة معارضيها في السعوديّة بقدر ضيقها بعنتريّات لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعيّة في المنفى، قرّرت في أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤ إطلاق حملة واسعة النطاق في الأوساط الصحويّة. وكان على رأس الشخصيّات الموقوفة سلمان العودة وسفر الحوالي، وهو ما رأت فيه المعارضة الإسلاميّة السعوديّة جميعها

(٢٤١) محادثة مع يوسف الديْني.

(٢٤٢) محادثة مع يوسف الديْني.

(٢٤٣) محادثة مع منصور النقيدان.

استفزازاً غير مقبول من جانب النظام. بل إنّ الجهاديّين والرفضيين، الذين باتوا يتماهون مع معركة الشيخيْن المهيبيْن، اعتبروا ذلك إعلان حرب. وغداة إلقاء القبض عليهما، ردّدت لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعيّة صدى بيانات صادرة عن جماعات متطرّفة لم تكن معروفة سابقاً تهدّد النظام السعودي بالانتقال إلى العنف(٢٤٤). وقد كان هجوم العام ١٩٩٥ تنفيذاً لهذا التهديد، فالولايات المتّحدة المستهدفة، هي المتّهمة بالوقوف وراء السياسة القمعيّة لحكومة الرياض. وبهذا التصرّف، يكون الجهاديّون والتكفيريّون قد حوّلوا بعنف معنى الاحتجاج الصحوي، لمصلحتهم(٢٤٥).

سابعاً: التباسات الاحتجاج

تتميّز ملحمة مشروع الإصلاح الصحوي إذاً، بغموض العلاقات التي تجمع بين مختلف الجماعات الحاضرة فيها والتي يمتلك أعضاؤها رؤىً للعالم ومصالح متباينة جزئيّاً. ولذلك، فإن تعاونها يُخفي تنافساً مكتوماً ـ بوعي أو بغير وعي، وهو في كلّ الحالات لا يعبّر عن نفسه بصفته تلك، تغطّيه واجهة من الإجماع ـ حول المعنى الذي يجب إسناده للاحتجاج. فبالنسبة إلى المثقّفين الصحويّين، ينبغي للإصلاح السياسي الهادف إلى إقامة «ديمقراطيّة إسلاميّة محافظة» أن يكون ذا أولويّة، وهذا ما يجعلهم يأملون في إنشاء هياكل سياسيّة حديثة. أمّا العلماء الصحويّون، فهم ممزّقون بين رغبتهم في الإصلاح ـ يرونه إصلاحاً في الوقت ذاته للنّظام السياسي، وإن كان في معنىً أكثر محافظةً ممّا لدى المثقّفين، وللمجتمع، في مواجهة موجة الانفتاح السائد ـ ، ورغبتهم في أن يتشكّلوا في سلطة دينية مستقلّة.

ولعلّ هذا التوتّر المستمرّ بين هذين الهدفين ـ وهو ما يتطابق مع

---

(٢٤٤) **الحقوق** [تصدر عن لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعيّة]، ١٥/ ٩/ ١٩٩٤، **نشرة استثنائية**، رقم ٣.

(٢٤٥) لم يتمّ هنا أخذ هجوم الخبر، الذي أسفر عن مقتل ١٩ جندياً أمريكياً في ٢٥ حزيران/ يونيو ١٩٩٦، بعين الاعتبار، لأنه لا يوجد إجماع على هوية المرتكب على الرغم من أنّه يبدو من المرجّح جدّاً أنّه كان من فعل بعض الشيعة المنتمين إلى حزب الله السعودي، لا جهاديين سنّة. انظر: Thomas Hegghammer, «Deconstructing the Myth about al-Qa'ida and Khobar,» *CTC Sentinel*, vol. 1, no. 3 (February 2008).

التوتّر، الطبيعي، بين المقتضيات القطاعيّة والمقتضيات غير القطاعيّة ـ هو ما يفسّر التحفّظ النسبي الذي أظهره الطرفان خلال مراحل معيّنة من مشروع الإصلاح. وأخيراً، فإنّ المناصرين هم، من حيث الأفكار الدينيّة والسياسيّة، محض ورثة للمذهب الوهّابي، وبالتالي فهم يبدون متعنّتين بصورة خاصّة ضدّ كلّ حداثة، حتّى ولو كانت إسلاميّة. ومن هنا، فإنّ حلقة إنشاء لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعيّة، المطبوعة بحماسة المثقّفين الصحويّين، وبحذر العلماء الصحويّين، وانسحاب المناصر المخدوع عبد الله بن جبرين، هي رمز لتلك التباينات.

إنّ السنتين ١٩٩٣ ـ ١٩٩٤ تظهران بأثر رجعي وكأنّهما عصر الحركة الإسلاميّة السعوديّة الذهبي، وجد خلاله ممثّلون عن جميع تيّاراتها ـ صحويّين وجهاديّين ورفضيين ـ أنفسهم، بعد سنوات إن لم يكن بعد عقود من التنافس والصراع، وقد تجمعّوا تحت راية رموز المعارضة الصحويّة وعلى رأسهم سلمان العودة وسفر الحوالي. غير أنّ هذه الوحدة الظرفية، ستؤثر كثيراً على مغزى الحركة: فالاحتجاج الصحوي ـ كموضوع للدلالة ـ لم يعد ملكيّة رمزيّة للصّحوة وحدها، بل أصبح جزءاً من سرديّة جميع التيارات الإسلاميّة المساهمة فيه. وقد رأينا أن هجوم العام ١٩٩٥ كان ينظر إليه منفذوه على أنّه ردّ فعل على توقيف القادة الصحويّين، وأنّهم أرادوا بذلك الانخراط في نهجهم.

في ٢٣ آب/أغسطس ١٩٩٦، نشر أسامة بن لادن «إعلان الجهاد على الأمريكيّين المحتلّين لبلاد الحرمين»[٢٤٦]. ولأوّل مرّة، قدّم ابن لادن هذا الإعلان باسمه وليس باسم هيئة النصيحة والإصلاح التي أضحت مهجورة من حينها إلى حين غلق مكتبها في لندن رسميّاً في أيلول/سبتمبر ١٩٩٨[٢٤٧]. وقد اختلف مضمون هذا الإعلان جذرياً مع

(٢٤٦) Gilles Kepel and Jean-Pierre Milelli, eds., *Al-Qaeda in Its Own Words* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), pp. 51-61.

(٢٤٧) بعد آب/أغسطس ١٩٩٥، لم تنشر هيئة النصيحة والإصلاح سوى ثلاثة بيانات في ثلاثة سنوات (واحد في آب/ أغسطس ١٩٩٧، وآخر من دون تاريخ، وثالث في آب/ أغسطس ١٩٩٨).

الخطاب الجهادي في شكله الكلاسيكي، لأنّ الأمر لم يعد يتعلّق بالقتال من أجل الذود عن ثغور الأمّة، بل بالجهاد ضدّ القوّات الأمريكية الموجودة في قلب الأراضي السعوديّة. وبهذا تكون أسس أيديولوجيّة «الجهاد العالمي» قد وُضعت. وستكتسب هذه الأيديولوجيّة معناها كاملاً بعد أقلّ من عامين في ٢٣ شباط/ فبراير ١٩٩٨ حين سيعلن أسامة بن لادن وحلفاؤه من أفغانستان الطالبانيّة حيث يلجأ، أن «حكم قتل الأمريكيّين وحلفائهم مدنيّين وعسكريّين، فرض عين على كلّ مسلم في كلّ بلد متى تيسّر له ذلك»[٢٤٨].

وبالمثل، فإنّ لغة إعلان الجهاد هذه تتعارض تماماً مع الخطاب الصحوي؛ إذ جاء على خلفيّة استنكار صريح لشرعيّة النظام السعودي. ومع ذلك، فإنّ اللّافت للنّظر ـ مرّة أخرى ـ هو أن يضع ابن لادن نفسه في مقام الابن الشرعي للصّحوة مُظهراً قراره إعلان الحرب باعتباره النتيجة المنطقيّة للجهود التي بذلتها حركة الإصلاح الصحوية منذ العام ١٩٩١ ـ ويذكر القارئ بهذه الجهود ـ ، وللمأزق الذي تسبّب فيه النظام السعودي لها. إنّه يذكر فيه سلمان العودة وسفر الحوالي عدّة مرّات، بل ويشير صراحةً إلى كتاب **كشف الغمّة عن علماء الأمّة** للتعبير عن رؤيته الجيوسياسيّة. وبهذا، فإنّه يؤكد أنّ «انتفاضة الصحوة» هي أصل الجهاد العالمي الذي يستعدّ تنظيم القاعدة لتجسيده. وبما أنّ الشخصيّات الرئيسة لهذه «الانتفاضة» ما زالت حينها وراء القضبان، فلم يكذّبه مكذّب.

(٢٤٨) Kepel and Milelli, Ibid., pp. 63-69.

الفصل السادس

تشريح الإخفاق

في اللّحظة التي كان فيها ابن لادن يمدّ نفوذه، من إقامته بالسودان، إلى الاحتجاجات الصحويّة ورموزها، شهدت هذه الاحتجاجات فتوراً ملحوظاً جداً. ففي الرّياض كما في غيرها من مدن المملكة، كانت كلّ الدلائل تشير إلى أنّ «انتفاضة الصحوة» تدرك نهايتها. وكان السبب الأساس المقدّم لتفسير اتّجاه الاحتجاجات إلى الأفول هو القمع الذي يمارسه النّظام السياسي(١). والحال أنّ هذا التفسير في نظرنا غير كافٍ: إنّ هذا القمع فضلاً عن كونه يمارس بطريقة أكثر تعقيداً وفي النهاية أقلّ فعاليّةً مما قد يتصور المرء، يأتي متأخّراً، في لحظة كانت فيها الحركة الاحتجاجيّة قد أُنهكت كثيراً.

وسنرى أنّه إذا كان صعود حركات مضادّة تسندها السلطات يساعد على هذا الإنهاك، فإنّه ليس السبب الرّئيس فيه. إنّ هذا الإنهاك، في الواقع، ثمرة ضعف ذاتي، فلئن كان للاحتجاج الصحوي موارده الضروريّة لتعبئة ناجحة فإنّ على القادة، لكي يطيلوا معركة ليّ الذّراع وكسر العظم مع النّظام، أن يتمكّنوا من الارتكاز على هياكل تنظيميّة موثوقة فيها وصلبة، والحال أنّ نقطة الضعف هنا تحديداً.

(١) Madawi Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia* (New York: Cambridge University Press, 2002), p. 175.

أولاً: القمع ونتائجه

يأخذ القمع ـ وهو يُعرَّفُ هنا على أنه كل إجراء تتخذه الدولة لإضعاف المعارضة[٢] ـ في مواجهة الاحتجاج الصحوي أشكالاً عديدةً سنستعرضها هنا قبل قياس تأثيراتها:

١ ـ الإكراه

على عكس ما يُتَصَوَّرُ أحياناً في الخارج، فإن النظام السعودي، منذ وفاة الملك فيصل الذي كان شديداً في تعامله مع معارضته القومية واليسارية، كان في العموم ميّالاً إلى عدم استعمال الإكراه ضد منتقديه غير العنيفين[٣]، وبشكل خاص أشكال الإكراه الأعنف. ففي مواجهة الاحتجاجات التي كانت تثار ضده، كان يختار ـ على العكس مما يبدو تبنّي عدة أشكال من وسائل الضغط ذات الوتيرة المتصاعدة، ما يؤشّر إلى سياق حقيقي للتفاوض تحت الضغط. واعتبر كثير من محدّثينا أن ممارسة الدولة السعودية تتميز بـ «أبوية سياسية» حيث «تعامل رعاياها كأطفال أخطأوا»[٤].

٢ ـ الضغوطات

في مواجهة معارض فعلي أو مفترض، كانت أول ردّة فعل للنظام الحاكم في الغالب إرسال شخص مقرّب من السلطة ومن المُعارِض نفسه لإبلاغه رسالة، يُدعى فيها إلى الكفّ عن نشاطاته، ويُعرض عليه في المقابل بعض الامتيازات[٥]. فإذا فشلت هذه الوساطة غير الرسمية، يمكن أن تستدعي السلطات ذلك المعارض شخصياً. فإن كان من ناشطي الصف

---

(٢) لا يراعى هذا التعريف إذا التحركات غير المباشرة للدولة، مثلاً دعمتها التيارات المضادة الموجودة في الساحة، وهو ما سنتناوله بشكل منفصل.

(٣) إن سبب قيام الدولة باعتقالات في صفوف الجماعة السلفية المحتسبة في سنوات ١٩٧٧ و١٩٧٨ ـ على الرغم من أن الجماعة لم تمارس العنف ـ كانت الإشاعات القائلة بدخول الإخوان في إعداد تمرد عنيف.

(٤) حوار مع مثقف سعودي.

(٥) حوار مع ناشطين سعوديين مختلفين.

الثاني في الصحوة كان ممثل السلطات من المباحث، أما في حالة الخطباء الأكثر شهرةً، فيكون ممثل السلطة أحد أفراد العائلة المالكة، وخاصةً في بداية فترة الاحتجاجات. وبذلك فقد تمّ استدعاء سَفَر الحوَالي في أيار/ مايو ١٩٩١ لمقابلة الأمير أحمد، نائب وزير الداخلية الذي دعاه إلى الكف عن الحديث في السياسة[٦]. وفي شهر تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩١ جاء دَوْر عبد الوهاب الطُرَيْري ليحقق معه الأمير سلمان، أمير منطقة الرياض[٧]. وقبل ذلك ببضعة أشهر تعرّض سلمان العودة[٨] وعائض القرني[٩] للإجراء نفسه. وكانت العادة تقتضي توقيع أولئك المناهضين على تعهّد، يؤكّدون فيه عدم تجاوزهم لبعض الخطوط الحمراء.

ولا بد من الإشارة إلى أن تلك الممارسة، في حالة العلماء، قد أُعيد النظر فيها جزئياً نهاية سنة ١٩٩١. وبالفعل فإن استدعاءات العلماء الأولى اعتُبِرَتْ انتهاكاً مباشراً لاستقلالية المجال الديني من قِبَل السلطة السياسية، ما تسبب في استنكار جميع الدوائر الدينية، بما فيها العلماء التقليديون[١٠]. وبالإضافة إلى ذلك فإن النظام السياسي يتبرّم من هذا النوع من الإجراءات لما تسببه له من سقوط في فخ التخلّي عن التقطيع، وذلك عبر السماح بتفاعل مباشر وعلني بين فاعلين من المجالين السياسي والديني. ولاقتناع السلطان بأن وجود آلية خاصة بالمجال الديني لمعاقبة فاعليه سيساهم في تأطير النقاش داخل المجال، وضعت في شتاء سنة ١٩٩١ «اللجنة الخماسية»، وتتكوَّن من خمسة أعضاء من مجلس هيئة كبار العلماء: عبد العزيز بن باز، وصالح اللُحَيْدان، وعبد العزيز آل الشيخ، وصالح الفوزان، وعبد الله الغُديّان. وتكفّلت شرطة المجال الديني الحقيقية بفحص «انحرافات» دعاة الصحوة واتّخاذ التدابير اللازمة[١١].

(٦) **الجزيرة العربية**، العدد ٥ (حزيران/ يونيو ١٩٩١)، ص ١٢.
(٧) **الجزيرة العربية**، العدد ١١ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩١)، ص ١٠.
(٨) **الجزيرة العربية**، العدد ٥ (حزيران/ يونيو ١٩٩١)، ص ٢٠.
(٩) منظّمة المادّة ١٩، «مملكة الصّمت: حرّية التّعبير في العربيّة السعوديّة،» ١/ ١٠/ ١٩٩١، <http://www.cdhrap.net>.
(١٠) سلمان العودة، «ولكن في التحريش بينهم،» [محاضرة صوتية].
(١١) **الإصلاح** [الحركة الإسلامية للإصلاح]، العدد ٣٣، (تشرين الأول/ أكتوبر/ ١٩٩٦).

ومع نهاية ١٩٩١، لم يعد العلماء مطالَبين بالتعامل إلا مع نظرائهم، اللهم إلا في الظروف الاستثنائية. ومثل هذه الحالة استدعاء الأمير سلمان[١٢] كل الأعضاء المؤسّسين للجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية، بما فيهم العلماء، مباشرةً بعد إنشائها، وذلك لطلب توضيحات بشأنها. أما المثقفون فلم يكونوا يتمتعون بمعاملة خاصة كتلك التي كانت متّبعة مع علماء الدين، بل كانوا يُستدعون إلى مخافر المباحث بالعشرات، خاصة بعد قيام لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية.

وإذا لم يلتزم العلماء بالأوامر التي تلقّوها، غالباً ما كانوا يُمنعون من الخطابة لبعض الوقت ـ بقرار من اللجنة الخماسية بعد نهاية ١٩٩١ ـ حتى التوصل إلى اتّفاق مع السلطات. وفي ٢ نيسان/ أبريل ١٩٩١، طُبِّق ذلك الإجراء على سلمان العودة بقرار من أمير القصيم عبد الإله «لتدخّله في ما لا يعنيه»[١٣]. ورفعت عنه العقوبة بعد ستة أشهر إثر تعهّده بعدم الخوض في السياسة. ثم مُنِع مجدداً من الخطابة بداية سنة ١٩٩٣ إلى شهر أيار/ مايو من السنة نفسها[١٤]. وفي النهاية، في أيلول/ سبتمبر ١٩٩٣، تعرض العودة إلى المنع من جديد صحِبَه سفر الحوالي، وهو منع استمرّ سنةً كاملةً إلى حد اعتقالهما. وفي هذه الفترة الأخيرة لم يظهر العودة والحوالي للعموم، بل واصلا التدريس وإلقاء المحاضرات بشكل خاص في بيتيهما[١٥]. وابتداءً من سنة ١٩٩٣، غاب أولئك الذين فرضوا أنفسهم نجوم المعارضة الصَحَوية الصاعدة على المنابر والمنصات، بمن فيهم عائض القرني الذي مُنع من الخطابة في صيف ١٩٩٢[١٦].

كما مُنعت أشرطة العلماء المناهضين من البيع في أغلب الأحيان. ولم يكن ذلك الإجراء يشمل، إلى حدود ١٩٩٢، غير التسجيلات ذات

(١٢) حوار مع سعد الفقيه.

(١٣) **الجزيرة العربية**، العدد ٥ (حزيران/ يونيو ١٩٩١)، ص ١٩.

(١٤) سلمان العودة، «أخي رجل الأمن،» محاضرة مسموعة، ١٨/ ٥/ ١٩٩٣.

(١٥) Mansoor Alshamsi, The Discourse and Performance of the Saudi Sunni Islamic Reformist Leadership (1981-2003) (Ph. D. Thesis, Exeter,), pp. 210 and 216.

(١٦) سلمان العودة، «دروس ووقفات تربوية من السنّة النبوية،» [محاضرة صوتية]، ١٠/ ٨/ ١٩٩٢.

المحتوى التحريضي، وبالتالي فإننا نجد أشرطةً أخرى للخطباء أنفسهم لا يتعرضون فيها بالنقد للنظام القائم على رفوف المحلات المختصة. ولكن، ومع بداية ١٩٩٣، تعرّض بعض هؤلاء العلماء ـ ومن بينهم العودة والحوالي ـ لمنع كل إنتاجهم من البيع، بأمر من اللجنة الخماسية، في حين ظلّ بإمكانهم تسجيل خطبهم وتوزيعها بطرقهم الخاصة[١٧].

كما إن المنع من السفر ـ عبر مصادرة جواز السفر أو الضمّ إلى القائمة السوداء ـ يعتبر تقنيةً أخرى للضغط، تُستعمل عادةً في مواجهة العلماء والمثقفين. وفي شهر أيار/ مايو ١٩٩١، عرف كلُّ الموقّعين على «خطاب المطالب» المصير نفسه[١٨]. وقد رُفع ذلك العقاب بسرعة من غالبية هؤلاء، ثم أعيد تطبيقه في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩١ على سلمان العودة، وسفر الحوالي، وعائض القرني، وأحمد التويجري[١٩] الذين يعتبرهم النظام على رأس المتورّطين في التيار الاحتجاجي. ومجمل الأشخاص الذين أدّوا دوراً في إنشاء لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية، لاقوا لاحقاً المعاملة نفسها[٢٠] إضافة إلى ستين أستاذاً من جامعة الملك سعود ـ وبعضهم أعضاء في «لجام» ـ كانوا قد وقّعوا على عريضة يطالبون فيها بإطلاق سراح أعضاء لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية للمعتقلين[٢١]. ولم يحُلْ ذلك المنع دون تمكّن سعد الفقيه ومحمد المَسْعَري من مغادرة البلاد بعد عام من تلك الأحداث وإعادة تثبيت لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية في لندن، وقد استطاعوا ذلك من خلال مجموعة من الحيل التي يصعب عرضها هنا لكثرة تفاصيلها، والتي تدل ـ على كل حال ـ على أن تلك العوائق لم تكن صعبة التجاوز.

وفي النهاية، إن لم يتحقّق المراد من هذه الإجراءات، يتم فصل الناشطين ـ علماء ومثقفين ـ من الوظائف التي يحتلونها. أول أولئك المثقفين المستهدفين كان محمد المسعري الذي أوقف عن العمل في

---

(١٧) سلمان العودة، «أولئك هم الصابرون،» [محاضرة صوتية]، ٣١/ ٨/ ١٩٩٣.

(١٨) حوار مع عبد العزيز القاسم وسعد الفقيه.

(١٩) **الجزيرة العربية**، العدد ١٣ (شباط/ فبراير ١٩٩٢)، ص ٢٥.

(٢٠) حوار مع سعد الفقيه وعبد العزيز القاسم ومحمد الحضيف.

(٢١) منظمة «ليبرتي»، «السلطات السعودية تمنع ٦٠ أستاذاً جامعياً من السفر،» ٨/ ٨/ ١٩٩٣.

الجامعة منذ ربيع ١٩٩١[٢٢]. أما بالنسبة إلى العلماء، فقد كان المناصر عبد المحسن العبيكان أوّل من وقعت عليه تبعات هذا الإجراء ـ وقد جُرِّد في شتاء ١٩٩١ من مهامه كقاض في المحكمة العليا في الرياض وإمام جامع الجوهرة بسبب نقده اللاذع والمتكرر للعائلة المالكة في خطبه ـ[٢٣].

إن نشر مذكّرة النّصيحة قد أدّى إلى سلسلة أولى من الإيقافات عن العمل[٢٤]، رُفِع أغلبها في غضون بضعة أشهر. وعلى إثر الإعلان عن تكوين لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية، أُحيل الأعضاء الستة المؤسّسون إلى البطالة الإجبارية. بل إن سليمان الرّشودي، وهو محام يعمل لحسابه الخاص، قد سُحبت منه رخصتُه[٢٥]. وبعدها بقليل، في شهر تموز/ يوليو ١٩٩٣، تم فصل سلمان العودة وسفر الحوالي من الجامعات التي كانا ينتميان إليها[٢٦]. وأخيراً، بعد نهاية سنة ١٩٩٤، تعرّض عشرات علماء الصحوة ومثقفيها، منهم جميع الأعضاء السابقين في «لجام» (لجنة الجامعة للإصلاح والمناصحة)[٢٧] الذين لم يسجنوا، إلى الفصل من الجامعات السعودية. وبشكل خاص، فقد شملت موجة الفصل غير المسبوقة في تموز/ يوليو ١٩٩٦ حوالي خمسين أستاذاً جامعياً صحَوياً، نجد من بينهم محمد قُطب[٢٨] الذي أُبعِدَ بعدَ ذلك إلى قطر.

وبالنسبة إلى الجامعيين الصَحَويين الذين لم يطردوا، فقد كان الكثير منهم يُحالون إلى وظائف أخرى، عادةً ما تكون إداريةً، حيث يعتقد النظام أن تأثيرهم سيكون أقل. وهي حالة بعض العلماء، كعَوَض القرني[٢٩] وسعود الفُنَيْسان[٣٠] ومحمد سعيد القحطاني[٣١].

---

(٢٢) منظّمة المادّة ١٩، «مملكة الصّمت: حرّية التّعبير في العربيّة السعوديّة».

(٢٣) **الجزيرة العربية**، العدد ١٤ (آذار/ مارس ١٩٩٢)، ص ٢٦.

(٢٤) Human Rights Watch, Saudi Arabia 1993 Report, <http://www.hrw.org>.

(٢٥) حوار للمحامي سليمان الرشودي.

(٢٦) حوار مع سلمان العودة.

(٢٧) **الحقوق**: (٢٦ تموز/ يوليو ١٩٩٥)، و(٦ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٥).

(٢٨) **الإصلاح**، العدد ١٤ (حزيران/ يونيو ١٩٩٦).

(٢٩) حوار مع عوض القرني.

(٣٠) **الحقوق** (٢٦ تموز/ يوليو ١٩٩٥).

(٣١) **الحقوق** (٦ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٥)، و(٦ شباط/ فبراير ١٩٩٦).

٣ ـ الاعتقالات

عندما يعتقد النظام السياسي أن الضغوط لم تُؤتِ ثمارها المرجُوّة يلتجأ في آخر المطاف إلى اعتقال أكثر المعارضين عناداً. ويفسّر التدرج المُتَّبَعُ في القمع السببَ الذي قصر الاعتقالات الأولى على سنة ١٩٩٢، وهي قليلة، مثل تلك التي تعرّض لها الشيخ إبراهيم الدبَيّان، والتي مثّلت ذريعةً لإنشاء لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية.

وبالفعل، فقد كان تأسيس «اللجنة» هو الذي أثار موجة الإيقافات الحقيقية الأولى في صفوف الصحوة، وذلك منذ بداية الأزمة: فدفع الثمن محمد المسعَري[٣٢]، وعضوان مؤسسان هما عبد الله الحامد وسليمان الرّشودي[٣٣]، إلى جانب أربعة عشر[٣٤] عضواً من أعضاء «الجام». وفي الوقت نفسه، أخبرت منظمة «ليبرتي» عن اعتقال ٤٤ من المتعاطفين مع اللجنة في المناطق الغربية والشرقية للمملكة[٣٥]. وفي بداية شهر تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٣، تمّ الإفراج عن جميع الموقوفين بعد التعهّد بوضع حدٍّ لنشاطاتهم[٣٦]، باستثناء المَسْعَري الذي رفض أية تسوية، ولم يُطلَق سراحه إلا في نهاية شهر تشرين الثاني/ نوفمبر[٣٧].

وابتداءً من شهر نيسان/ أبريل ١٩٩٤، كان المتعاطفون مع لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية، والذين توجد بحوزتهم بيانات اللجنة الصادرة من لندن، يتم القبض عليهم بين الحين والآخر[٣٨]. وفي ٩ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤، وفيما كانت تبدو علامات أوّلية لرغبة النظام السياسي في وضع حد نهائي للاحتجاجات، زُجَّ بمحسن العَوَاجي وعبد الله الحامد في

---

(٣٢) منظمة «ليبرتي»، «السلطات السعودية تعتقل محمد المسعري،» ١٥/ ٥/ ١٩٩٣.

(٣٣) منظمة «ليبرتي»، «السلطات السعودية تعتقل سليمان الرشودي،» ٩/ ٨/ ١٩٩٣.

(٣٤) Human Rights Watch, Saudi Arabia 1993 Report.

(٣٥) منظمة «ليبرتي»، «ليبرتي تناشد العالم الضغط على الحكومة السعودية،» ١٨/ ٥/ ١٩٩٣.

(٣٦) منظمة «ليبرتي»، «إطلاق المعتقلين في السعودية،» ١٠/ ١٠/ ١٩٩٣.

(٣٧) منظمة «ليبرتي»، «ليبرتي تعرب عن قلقها لاختفاء المسعري في ظروف غامضة،» ٣/ ٤/ ١٩٩٤.

(٣٨) حوار مع كساب العتيبي وسليمان الضحيان، وكلاهما متعاطف ناشط في لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية في تلك الفترة.

السجن[٣٩]. ومثّل اعتقال سلمان العودة وسَفَر الحوالي في ١٣ و١٦ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤[٤٠] بداية موجة الاعتقالات الثانية الكبيرة في صفوف الصحوة، موجة أكبر من الأولى بكثير. فقد شملت أغلب مهندسي الاحتجاج الصَحَوي من المثقفين[٤١] والعلماء[٤٢]، إضافة إلى المئات من أتباعهم من جيل الصحوة[٤٣].

وبسرعة، ستجد آخر رموز الاحتجاج الطليقة نفسها وراء القضبان: ففي بداية شهر آذار/ مارس من سنة ١٩٩٥، ألقي القبض على العلماء الصحويين ناصر العُمَر ومحمد سعيد القحطاني، والمثقف الصَّحَوي سعيد بن زعير[٤٤]، وزُجَّ بهم في السجون بعد اتصالهم بابن باز وفضحهم لرغبات النظام المفترضة في اللحاق بمبادرة السلام الإسرائيلية ـ العربية[٤٥]. وفي شهر حزيران/ يونيو ١٩٩٥، اخترق النظام الخط الأحمر باعتقاله أحد المناصرين ـ وهو شيء غير مألوف ـ حمود الشُعَيْبي[٤٦]، بعد استدعائه مرتين من قبل المباحث[٤٧] وبعد فصله من جامعة الإمام[٤٨]. وبحسب أحد أقرب طلابه، فإن السبب في اعتقاله كان عدم تفويته أية فرصة للإشادة بلجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية، وتوزيع منشوراتها على زواره[٤٩]، وعلى الرغم من ذلك فقد أطلق سراحه بعد شهر ونصف من القبض عليه[٥٠].

---

(٣٩) لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية؛ بيان رقم ١٦، ٩/٩/١٩٩٤.

(٤٠) Mansoor Alshamsi, «The Discourse and Performance of the Saudi Sunni Islamic Reformist Leadership (1981-2003),» pp. 228-229.

(٤١) وخاصةً محمد الحضيف، وسليمان الضحيان، وعبد العزيز الوهيبي، وعبد العزيز القاسم، وحمد الصليفيح انظر حوارات في: **الحقوق**: (٥ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٤)، و(١٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٤).

(٤٢) وبالخصوص عائض القرني، وناصر العمر، وسليمان الرشودي، وعلي الخضير.

(٤٣) في نهاية أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤، تحدث وزير الداخلية عن ١١٠ معتقل، بينما تحدثت لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية عن آلاف المعتقلين. انظر: **الدعوة**، ٢٩/٩/١٩٩٤، **والحقوق** [نشرة استثنائية عدد ٤] (١٨ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤).

(٤٤) لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية؛ بيان رقم ٢٥، ٦/٣/١٩٩٥.

(٤٥) انظر: **الحقوق** (١٥ آذار/ مارس ١٩٩٥)، وحوار مع محمد الحضيف.

(٤٦) لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية؛ بيان رقم ٣٨، ٤/٦/١٩٩٦.

(٤٧) **الحقوق** (٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٤).

(٤٨) **الحقوق** (٢٥ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٥).

(٤٩) حوار مع سعود السرحان.

(٥٠) **الحقوق** (١٩ تموز/ يوليو ١٩٩٥).

أما في ما خصّ «الرفضيين» والجهاديين فلم يتعرضوا، في البداية، للقبض إلا لِماماً مثلما حدث لمجموعة «بيت شُبرا»، التي زُجّ بمُنتَسبيها في السجن في كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢ بتهمة إتلاف أملاك وحيازة أسلحة. إلا أن موجات الاعتقالات الكبيرة التي مسّت الصحوة بدءاً من أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤، لم تستثن أحداً من بين أولئك الناشطين الراديكاليين الذين يقفون بشكل علني مع الاحتجاجات الصَحَوية. غير أن تفجيرات تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٥ هي التي مثّلت، بشكل خاص، بداية السياسة القمعية الممنهجة ضدّهم. فعلى إثر هذه التفجيرات تعرّض عشرات من «الرفضيين» ومن الجهاديين للسجن، بغض النظر عن علاقتهم بالحدث[٥١] ومن بين هؤلاء نجد أغلب أعضاء مجموعة بيت شبرا، باستثناء مشاري الذايدي وعبد الله بن بجاد العتيبي، اللذين تمكّنا من الفرار عبر اليمن والوصول إلى الأردن[٥٢]. ومنذ ذلك التاريخ أيضاً، تعرّض الجهاديون بشكل دوري وصارم إلى التحقيق والاعتقال مباشرةً عند عودتهم إلى المملكة[٥٣]. وأخيراً، فإن السلطات قد استغلت الفرصة للقبض على جزء من الإسلاميين الراديكاليين الأجانب المقيمين في السعودية، ومن بينهم أبو الليث الليبي، عضو الجماعة الإسلامية المقاتلة في ليبيا، والقيادي البارز في تنظيم القاعدة لاحقاً، والذي تمكّن من الهروب من سجن الرُوَيْس بعد بضع سنوات وسرد أحداث روايته[٥٤].

ويبدو أن التعذيب الجسدي لم يكن ممارساً بشكل واسع ضد الصحَويين المعتقلين، وبالتحديد ضد العلماء والمثقفين[٥٥]؛ في حين أن التعذيب النفسي كان على ما يبدو أكثر شيوعاً[٥٦]. أما الجهاديون والرفضيون الموقوفون، وخاصةً بعد تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٥، فقد تم إخضاعهم إلى نظام مختلف، تماماً كأعضاء الجماعات الإسلامية

(٥١) **الحقوق** (٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٥).

(٥٢) حوار مع مشاري الذايدي وعبد الله بن بجاد العتيبي.

(٥٣) انظر مثلاً: **الحقوق** (٦ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٦).

(٥٤) «قصة هروب الشيخ أبو ليث الليبي من سجن الرويس،» <http://www.alhesbah.org>.

(٥٥) حوار مع سعد الفقيه

(٥٦) انظر بشكل خاص: منظمة «ليبرتي»، «التويجري يتعرض للتعذيب النفسي،» ١٥/ ٩/ ١٩٩٣.

الراديكالية غير السعودية الذين أُلقيَ القبضُ عليهم. وفي ما يخصّ هؤلاء فإن قصص التعذيب تواترت بشأنهم كثيراً[٥٧].

٤ ـ الأحكام بالإعدام

لم يشهد تاريخ الاحتجاج الصحوي وإلى حدود ١٩٩٦، غير شهيد واحد هو عبد الله الحضيف[٥٨]، وهو ذاته لم يكن متصلاً مباشرةً بالصحوة، بل كان ينتمي إلى التيار الجهادي ـ الرفضي الذي كان يتحرك على هامش تلك الأخيرة. ففي ١١ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٤، سكب عبد الله الحُضيف، أخو المثقف الصَحَوي محمد الحضيف، مادةً حارقةً على وجه أحد ضباط المباحث المتهم بإساءة معاملة المسجونين من الصحويين ـ وقد روّجت لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية تلك التهمة ـ وخاصةً منهم أخو الحُضيف وأبوه القابعان وراء القضبان، وعلى الرغم من أن ذلك يمثّل حادثاً معزولاً كما يبدو إلا أن النظام الحاكم أراد أن يرى فيه مؤامرةً حَاكَمَ عبد الله الحضيف على أساسها، وألحق به عدّة شخصيات أخرى كأخيه محمد الحُضيف ومحسن العَوَاجي، على الرغم من أن هذين الأخيرين كانا وراء القضبان قبل الحادثة بعدة أسابيع. وقد حُكِم على عبد الله الحُضيف بالإعدام، ونُفِذ فيه يوم ١٢ آب/أغسطس ١٩٩٥، بينما نال محمد الحُضيف ومحسن العواجي حكماً بالسجن خمسة عشر عاماً[٥٩].

وفي يوم ٣١ أيار/ مايو ١٩٩٦ نُفِّذَ حكم الإعدام في المتورطين المفترَضين الأربعة في تفجيرات الرياض. وبعكس حالة عبد الله الحضيف، فإن إضفاء لقب «شهيد» عليهم أثار جدلاً: فبالنسبة إلى أصحابهم من الجهاديين والرفضيين هم شهداء بلا شك؛ أما غالبية الصحَويين الذين نددوا بالعملية فإنهم أمسكوا عن إضفاء الشهادة عليهم. ومن خلال هذه الحادثة يبرز إلى السطح من جديد سؤال المعنى الذي يأخذه الاحتجاج الصحوي.

---

(٥٧) حوارات خاصة؛ انظر أيضاً: «قصة هروب الشيخ أبو ليث الليبي من سجن الرويس»، و Thomas Hegghammer, *Jihad in Saudi Arabia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), chap. 4.

(٥٨) أعلِن عبد الله الحضيف من قبل لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية «أول شهيد في مسيرة الإصلاح». انظر بيان رقم ٣٨، ١٢/٨/ ١٩٩٥.

(٥٩) المصدر نفسه.

٥ ـ ضبط المؤسسات

وأبعد من القهر نفسه، فقد وضعت السلطات السعودية سياسة ضبط للمؤسسات تستهدف بها الصحوة. وتمثّل ذلك في تغيير قوانين اللعبة في المجالات التي تتحرك فيها الصحوة عبر تعديل الأنظمة الموجودة ووضع قيود جديدة بطريقة تضمن بها هيمنة النظام السياسي على هذه المجالات. أما الهدف فكان التحكم في حجم الموارد المادية والرمزية التي تصل إلى الصحوة بغية إضعافها.

وقد بلغت هذه السياسة أوجها في الحقل الجامعي، وقد رأينا كيف كان معقلاً للصحوة. ففي تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٣ تم إقرار نظام جديد للجامعات تفرض بموجبه رقابةً تامّةً من السلطة التنفيذية على مجمل الوظائف الإدارية فيها[٦٠] وقد كان الجامعيون إلى ذلك الحين يقومون بالاختيار بأنفسهم. ويشير النص إلى أن تعيين مديري الجامعات يعود رأساً وبشكل حصري إلى الملك[٦١]، وأن هؤلاء يقدّمون إلى وزير التعليم العالي قائمةً من المرشَّحين لوظائف رئاسة الكلّيات[٦٢]. كما إن رؤساء الأقسام يتم تعيينهم من قبل رئيس الجامعة، طبقاً لاقتراح رؤساء الكليات[٦٣]. وكان الهدف من وراء تلك الإجراءات منع وصول معارضين صحويين محتملين إلى مواقع قرار في النظام.

وإذا كانت أغلب المجالات التي عرفت حضور الصحوة قد تضررت من هذا النوع من القرارات، فإن المجال الديني ـ وقد اعتبرته السلطة السياسية المكان الأبرز للاحتجاج ـ هو المجال الذي شهد الإجراءات الأكثر هيكلية، حيث سعت السلطة إلى إعادة تنظيمه بشكل شامل. ولا بد من التذكير هنا بأن هذا المجال، ومنذ ١٩٧١، كان يخضع لسيطرة المجال السياسي غير المباشرة، وذلك عبر تعيين أعضاء الهيئتين العليتين، مجلس هيئة كبار العلماء، والرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية

(٦٠) سليمان النهدي، **لماذا خافوا من اللجنة الشرعية؟** ([د. م.: د. ن.]، ١٩٩٣)، ص ٩٧.

(٦١) نظام مجلس التعليم العالي والجامعات، المادة ٢٣.

(٦٢) المصدر نفسه، المادة ٣٦.

(٦٣) المصدر نفسه، المادة ٤٤.

والإفتاء والدعوة والإرشاد. وبهذه مع ذلك استطاع المجال الديني إلى حد ما الحفاظ على درجة عالية من الاستقلالية، التي مكّنت، مثلما رأينا، من ظهور حركات من صلبها كـ «الجماعة السلفية المحتسبة»، والصحوة، والجماعات التابعة لها. بيد أن السبل التي اتخذتها تلك الاستقلالية نفسها ـ وأبعد من ذلك مدى اتساعها ـ هي ما كان النظام السياسي يسعى إلى إعادة النظر فيه. وسنرى في الفصل التالي كيف أن ذلك التحرك في منتهاه قد أدّى إلى فرض إعادة التفكير في آليات الشرعية الدينية في المملكة.

في ١٠ تموز/ يوليو ١٩٩٣، صدر أمر ملكي بإنشاء «وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد»[٦٤]. ونلاحظ أن الاختصاصين الأخيرين قد وقع سحبهما من الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، التي أصبحت منذ ذلك التاريخ الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء، وأصبحت صلاحيتها الوحيدة إصدار الفتاوى. أما الوزارة الجديدة التي أنشئت، فقد تكفّلت بكل ما له علاقة بمؤسسات الدعوة داخل المملكة وخارجها، وبإدارة الموارد الضخمة المؤسسية والمادية ذات الصلة[٦٥]. وقد كانت تلك الموارد إلى ذلك التاريخ مجمّعة بين يدي مدير تلك الرئاسة العامة الشيخ عبد العزيز بن باز، وقد كان يوزّعها من دون تدقيق كافٍ في رأي النظام السياسي، ما أدّى إلى وصول بعضها إلى المعارضة الإسلامية[٦٦].

المهمة الثانية لهذه الوزارة الضخمة ألا وهي الإشراف على الأوقاف، كانت في السابق موكولةً إلى وزارة الحج والأوقاف (وقد أصبحت منذ ذلك الحين وزارة الحج فقط)[٦٧]. أهمية مسألة الوقف ترجع إلى التبعات المالية الحاسمة التي تتضمنها، لأن الأملاك الموقوفة تقدَّرُ بمئات ملايين الريالات السعودية. وبالإضافة إلى ذلك العلماء هم من يتصرّفون في تلك الدخول عادةً وبشكل مستقل، ما يمثّل مصدر قلق للنظام السياسي الذي يخشى أن يتمّ عبره تمويل مجموعات معادية له. ويبقى الهدف هنا إذاً، استعادة

---

(٦٤) **الدعوة**، ١٥/ ٧/ ١٩٩٣.

(٦٥) حوار مع موظفي وزارة الشؤون الإسلامية بالرياض.

(٦٦) **الجزيرة العربية**، العدد ٣١ (آب/ أغسطس ١٩٩٣)، ص ١٦.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٧.

السيطرة على الأوقاف؛ لذلك فإن المصادقة على نظام أوقاف معدَّلٍ بعد فترة وجيزة من إنشاء الوزارة الجديدة كانت تهدف أيضاً إلى النتيجة نفسها[٦٨]. كما إن ذلك التحويل في المهام كانت له في النهاية تبعات إضافية أشدّ خطورةً: فإدارة الأوقاف مرتبطة في المملكة العربية السعودية بإدارة المساجد، في حين أن المساجد ـ والأهلية منها خصوصاً التي يُعيَّنُ فيها الملاك الأئمة ـ كانت إلى ذلك الوقت تتمتع باستقلالية نسبية[٦٩]. وبذلك القرار حاولت السلطة السياسية وضع اليد عليها بشكل كامل.

وإذا كانت وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد الجديدة قد مُنحت الصلاحيات اللازمة لفرض رقابة لصيقة على المجال الديني، أكبر من الرقابة التي كانت تمارسها المؤسسة الدينية الرسمية، فإنّ ارتباطها بالسلطة السياسية أكبر من ارتباط المؤسّسة الدينية بها؛ **أولاً**: لأنها كوزارة تُعتَبَرُ جهازاً من أجهزة السلطة التنفيذية، ولها ممثل عنها في مجلس الوزراء؛ **وثانياً**: لأنّ صاحبها المُعيَّن في تموز/ يوليو ١٩٩٣، عبد الله التركي، والذي أكّد أهليته على رأس جامعة الإمام منذ سنة ١٩٧٤ معروف بولائه الكامل والدائم للعائلة المالكة. ولم يكن انضمامه إلى الإخوان المسلمين السعوديين، والمسارعة بمفارقتهم مع بداية السبعينيات حتى لا يعطّل ذلك مسيرة صعوده في دوائر السلطة، وما خلّفته له تلك العلاقة من معرفة جيّدة بدوائر الصحوة، لم يكن ليمثّل خطراً بل اعتُبِر ورقةً رابحةً لشخصه.

وأخيراً، حتى تكتمل سيطرة العائلة المالكة على تلك الوزارة، تمّ إنشاء المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٤[٧٠]، وقد ترأسه الأمير سلطان، وكان في عضويته عدد من أمراء الصف الأول. لم تكن هذه المرة الأولى التي لجأت فيها العائلة المالكة إلى إنشاء «مجلس أعلى» من هذا النوع: ففي سنة ١٩٨١، وبعد أحداث مكة بقليل، ظهر للنور مجلس أعلى للإعلام برئاسة الأمير نايف، وكانت الاستراتيجية هي

---

(٦٨) **الدعوة**، ٢٤/ ٤/ ١٩٩٤.

(٦٩) حوار مع منصور المطيري، موظف بوزارة الشؤون الإسلامية.

(٧٠) **الدعوة**، ١٣/ ١٠/ ١٩٩٤.

نفسها في كل مرة: ضمان تحكم المجال السياسي في مجال محدد من ميدان السلطة مع الاجتهاد في المحافظة على استقلالية ظاهرية لذلك المجال (لا بد من التنويه مثلاً إلى أن وزارة الشؤون الإسلامية مثل وزارة الإعلام، يديرها وزراء من العامّة).

منذ الأشهر الأولى من وجود هذه الوزارة الجديدة، قامت بمضاعفة أدوات الرقابة على المجال الديني عبر إقرار مجموعة من المؤسسات، وخاصة المجلس الأعلى للأوقاف[٧١]، والمجلس الأعلى للجماعات الخيرية لتحفيظ القرآن الكريم[٧٢] ومجلس الدعوة والإرشاد[٧٣]، ويرأسها جميعها وزير الشؤون الإسلامية. وبالطريقة نفسها ستعمل الوزارة على تنظيم سلسلة كاملة من النشاطات الهادفة إلى إعادة تأهيل المشتغلين في المجال الديني. كان ذلك الحال في «الملتقى الأول للأئمة والخطباء»[٧٤] الذي انعقد في بداية شهر نيسان/أبريل ١٩٩٤ في الرياض، وهو عبارة عن أيام عديدة من النقاشات والمحاضرات التي يلقيها أعضاء من هيئة كبار العلماء بحضور مئات من العلماء والخطباء الذين تمّت دعوتهم[٧٥]، وقد انعقد «اللقاء الأول لرؤوس الجماعات الخيرية لتحفيظ القرآن الكريم»[٧٦] و«الملتقى الأول للدعاة»[٧٧]، في شهري حزيران/يونيو وتشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٤، طبقاً للتصور نفسه. وفي الأخير، نظمت الوزارة في مناطق مختلفة من المملكة دورات تدريبية استهدفت الأئمة والخطباء الممثلين للمؤسسة الرسمية[٧٨].

وفي سياق آخر، اجتهدت السلطات في التصدي لكل المبادرات المستقلة التي استطاعت أن ترى النور في المجال الديني، والتي يشتبه في ارتباط بعض منها بالمعارضة الإسلامية. فتمّ حل منظمات غير

---

(٧١) **الدعوة**، ٢٨/ ٤/ ١٩٩٤.
(٧٢) **الدعوة**، ١٥/ ٩/ ١٩٩٤.
(٧٣) **الدعوة**، ٢٠/ ١٠/ ١٩٩٤.
(٧٤) **الدعوة**، ٢٥/ ٣/ ١٩٩٤.
(٧٥) للاطلاع على محضر جلسة مفصل، انظر: **الدعوة**، ٨/ ٤/ ١٩٩٤.
(٧٦) **الدعوة**، ١٠/ ٦/ ١٩٩٤.
(٧٧) **الدعوة**، ١٨/ ٨/ ١٩٩٤.
(٧٨) **الدعوة**، ١٤/ ٤/ ١٩٩٤.

حكومية عديدة[٧٩]، كما تمّ الشيء نفسه بالنسبة إلى جمع التبرعات للقضايا الإسلامية من خارج القنوات الرسمية فقد أصبح ممنوعاً بفعل القانون بدءاً من منتصف أيار/ مايو ١٩٩٣[٨٠]، بدعوى الشك في أن الأموال المحصلة ستصل إلى المعارضة الإسلامية. ومن بين الجهات التي كانت مستهدفة بشكل خاص مؤسسة الحرمين[٨١] التي تأسست سنة ١٩٩٢ بمبادرة من سروريين قلقين من احتكار الإخوان للعمل الخيري، وهي مؤسّسة اعتُبِرت استقلاليتها الزائدة خطراً على النظام. وقد بدأت الضغوط عليها منذ بدايات تكوّنها، وتمّ إلغاء الاحتفالات المعَدّة لافتتاحها قبل بدايتها بساعات[٨٢]، وكان على مؤسسة الحرمين أن تقطع كل صلاتها مع المعارضة الصَحَوية حتى يسمح لها بالعمل في آخر المطاف. ولأجل ذلك مثلاً أقيل الشيخ «المُناصِر» عبد الله الجِلالي من مجلس الإدارة على يد زملائه وذلك على الرغم من كونه أحد المؤسسين[٨٣].

وكان الإعلان يوم ١٠ تموز/ يوليو ١٩٩٣ ـ في اليوم نفسه الذي أنشئت فيه وزارة الشؤون الإسلامية ـ عن تعيين ابن باز في منصب المفتي العام للملكة[٨٤]، وكانت السلطة السياسية قد تركت ذلك المنصب شاغراً منذ وفاة محمد بن إبراهيم، وبدلاً عن أن يكون هذا القرار ترقيةً كما قُدّم في الغالب في الأدبيات عن السعودية[٨٥]، فقد بدا القرار وكأنه تعويضٌ للشيخ الطاعن الذي تمّ تجريده من جزء كبير من سلطاته الحقيقية.

٦ ـ حدود القمع

كما رأينا سابقاً، فإن الإجراءات المؤثّرة في مجالات الإكراه وضبط

---

(٧٩) **الحقوق** (٩ تموز/ يوليو ١٩٩٤).

(٨٠) **الجزيرة العربية**، العدد ٢٩ (حزيران/ يونيو ١٩٩٣)، ص ١٣.

(٨١) **الحقوق** (١١ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٥).

(٨٢) النهدي، **لماذا خافوا من اللجنة الشرعية؟**، ص ٩٦.

(٨٣) **الإصلاح**، العدد ٥٢ (آذار/ مارس ١٩٩٧).

(٨٤) **الدعوة**، ١٥/ ٧/ ١٩٩٣.

(٨٥) انظر على سبيل المثال: Joshua Teitelbaum, *Holier than Thou* (Washington, DC: Washington Institute for Near East Policy, 2000), pp. 101-102.

المؤسّسات المتّخَذَة ضد حركة الاحتجاج الصَحَوي لم تبدأ قبل منتصف شهر أيار/ مايو ١٩٩٣، وخاصةً ابتداء من نهاية سنة ١٩٩٤. إذاً، فقد جاءت تلك الإجراءات متأخرةً نسبياً في تاريخ الاحتجاج، وقبل ذلك أشرنا إلى وجود ضغوط متنوعة، بيد أن هذه الضغوط لم تكن ناجعةً ـ ربما لأن البلاد لا تكتسب ثقافةً قمعيةً حقيقيةً، وبشكل خاص ضد فاعلين غير عنيفين، وأكثر من ذلك عندما يتحرك هؤلاء باسم الإسلام، حيث لا يؤدّي الخوف من العقوبة دورَ الردع الذي يؤدّيه في الدول الدكتاتورية النمطية ـ لدى أهم رموز الحركة الذين تمسكوا بخطهم الاحتجاجي إلا في ما ندر. كل ذلك، يدفعنا إلى القول إن الإكراه وضبط المؤسّسات أبعد من أن يفسِّرا وحدهما فشل الاحتجاج الصَحَوي. خاصةً وأن الحركة قد تعرّضت للسحق بسهولة نسبية في أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤، ما يؤشّر إذاً، على أنها كانت تعيش في وضع هشّ جداً، قبل الموجة الواسعة من الاعتقالات التي تعرضت لها بعد نهاية ١٩٩٤ بمدّة.

ثانياً: الصعود القوي للحركات المضادّة

التفسير الأول لضعف المعارضة الصَحَوية تلك يمكن أن يكون الصعود القوي ـ بدعم نشط من السلطة السياسية ـ للجماعات المضادّة التي تحدّ من تأثير المعارضة وتفتّت القواعد التي ارتكزت عليها.

١ ـ الجاميّون بين الطهورية والولاء

أ ـ تشكّل التيار الجامي وتركيبته

رأينا كيف أن الجهاد الأفغاني قد وفّر لأهل الحديث الموالين فرصةً غيرَ مُتوقعَة لإعادة تأهيل أنفسهم في أعين السلطة السياسية. كما مكّنهم صعود الاحتجاج الصَحَوي لاحقاً من التحالف الواضح مع الدولة. فمن كان مؤهَّلاً للوقوف في وجه الصحوة أكثر من هؤلاء العلماء الذين شكّلوا رؤيتهم للعالم على نقيض الرؤية الصحوية؟

بمساعدة من السلطة السياسية، فقد كوّن أهل الحديث الموالون هؤلاء قلب التيار «الجامي» الذي فرض نفسه في المجال الديني السعودي غداة غزو العراق للكويت كناقدٍ لاذعٍ للاحتجاجات الصحوية، وكمدافع

شرس عن العائلة المالكة في آنٍ، وبسرعة كوّنت «الجامية» شبكةً منظّمةً نسبياً امتدّ حضورها إلى مختلف مدن المملكة.

ويأتي الانتشار الواسع لمصطلح «الجامية» حينئذ من القاموس الصَحَوي. وترتبط التسمية بالشيخ محمد أمان الجامي، الذي وُلد في سنة ١٩٣٠، وتقلّد منصب عميد كلية الحديث في الجامعة الإسلامية في المدينة، وكان أحد زعماء المعارضة للاحتجاجات الصَحَوية. ومثلما هو الحال بالنسبة إلى «السروريين»، فإنّ الهدف من إطلاق لفظة «الجامية» هو نزع الشرعية عن الخصم عبر الانتقاص منه والتعريض بأصوله الأجنبية، فالجامي ينحدر من أصول حبشية، ولم يهاجر إلى المملكة إلا وقد بلغ العشرين من عمره[٨٦]. ولكن لا مناص لنا ـ في غياب بديل أفضل ـ من استعمال هذا المصطلح، فـ «الجاميون» يرفضون تسمية أنفسهم خارج التوصيفات الفضفاضة من قبيل «السلفيون» أو أحياناً «علماء المدينة» لأن أبرز رجالاتهم يشتغلون في مدينة النبي (ﷺ)، وبالذات في الجامعة الإسلامية. ويمكن التعرّف إلى هؤلاء الجاميين بما يضيفونه أحياناً إلى أسمائهم من لواحق من قبيل «السلفي» أو «الأثَري»، وهو ما يدينه الصَحَويون الذين يرون فيه صيغةَ ادّعاء رذيل للشرعية، في حين أن هذا النوع من الأحكام مرتبط بالله عزّ وجل[٨٧].

ومع أن الجامي هو الذي أعطى اسمه للمجموعة رغماً عنه، فإن الشخصية الرئيسة لهذا التيار هو الشيخ ربيع بن هادي المَدْخَلي، الذي وُلد سنة ١٩٣١، ودرّس إلى حدود آخر التسعينيات في كلّية الحديث بالجامعة الإسلامية في المدينة المنوّرة[٨٨]، وهي كلّية ترأّسها الجامي إلى حين وفاته سنة ١٩٩٥[٨٩]. تتَلْمَذَ المَدْخَلي على يد الألباني، وكان قريباً من الجماعة السلفية المحتسبة في منتصف سنوات ١٩٧٠[٩٠]، ولكنه تمكّن من تفادي السجن، وقدّم منذ ذلك الوقت آيات الولاء التام للسلطة

---

(٨٦) «ترجمة للشيخ محمد أمان الجامي رحمه الله،» <http://www.sahab.org>.

(٨٧) حوار مع يوسف الديني.

(٨٨) «ترجمة موجزة للشيخ ربيع بن هادي المدخلي،» <http://www.rabee.net>.

(٨٩) «ترجمة للشيخ محمد أمان الجامي رحمه الله،» <http://www.sahab.org>.

(٩٠) حوار مع سعود السرحان.

السياسية. ومع نهاية الثمانينيات، عرفه المجال الديني السعودي من خلال كتاب أسال كثيراً من الحبر سمّاه **منهج الأنبياء في الدعوة إلى الله فيه الحكمة والعقل**[٩١] وفي توافق مع كل النقاط المتضمَّنَة في خط أهل الحديث يفسّر أن الأولوية في ميدان الدعوة لا بد من أن تكون تطهير العقيدة الشخصية وليست المسائل المتعلقة بالحاكمية[٩٢]. وهو يحمل بشدّة على المنظّر الباكستاني أبي الأعلى المودودي، مؤسس الجماعة الإسلامية وملهم سيّد قطب، والسبب اهتمامه بالسياسة وسعيه إلى إقامة دولة إسلامية في الهند في حين أن الشعب الهندي «يجهل الإسلام»، وأن ممارسة شعائره الدينية مشوبة بـ «البدع والضلالات»[٩٣]. وكان المفروض ـ بالنسبة إلى المَدْخَلي ـ البدء بتصحيح عقيدة الهنود أولاً.

وفي شهر آب/ أغسطس ١٩٩٠، وفي حين كان التوتّر على أشدّه بين الصحوة والسلطة كان المَدْخَلي من أوائل العلماء الذين تعرّضوا لمشايخ الصحوة بالانتقاد العلني. وبسرعة اصطفّ معه ـ في ما سمّي لاحقاً بالتيار الجامي ـ علماء دين آخرون من المنتمين إلى الشق الموالي من أهل الحديث، ومنهم بشكل خاص فالح الحربي[٩٤] العضو السابق في الجماعة السلفية المحتسبة، والذي ذاق ـ عكس المدخلي ـ مرّ الزنازين السعودية[٩٥]، وفريد المالكي ومحمود الحَدّاد وعلي رضا بن علي رضا[٩٦].

منذ البداية، كان النظام السعودي، وقد دحر استقلالية المجال الديني التي كانت قد شهدت تراجعاً كبيراً بسبب إزالة التقطيع، يقدّم العوْن الواضح إلى التيار الجامي عبر وزير داخليته الأمير نايف[٩٧]،

---

(٩١) ربيع المدخلي، **منهج الأنبياء في الدعوة إلى الله فيه الحكمة والعقل** (عجمان، الإمارات العربية المتحدة: مكتبة الفرقان، ٢٠٠١).

(٩٢) المصدر نفسه؛ ص ١٣٨ ـ ١٩٦.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(٩٤) «ترجمة موجزة لفضيلة الشيخ فالح الحربي،» <http://www.sahab.net>.

(٩٥) فتى الأدغال، «الكشف عن التاريخ المظلم لفرقة الجامية،» <http://www.Alhesbah.org>.

(٩٦) حوار مع سعود السرحان.

(٩٧) **الإصلاح**، العدد ٤٧ (شباط/ فبراير ١٩٩٧).

وتُتَرجَمُ تلك العملية بوضع موارد مادية وإدارية وافرة تحت تصرّف هذا التيار، ما يجعله بسرعة جاذباً لكل أولئك الذين يعتبرون أنفسهم مهمّشين. فأصبح الانضمام إلى التيار الجامي، إذاً، استراتيجيةً حقيقيةً للارتقاء في الفضاء الاجتماعي والمجال الديني. وتضاعف أتباعها، وهم من المقصيين من هذا الفضاء وذاك المجال.

أما المهمشون في الفضاء الاجتماعي الذين انضمّوا إلى الجامية، فكثيراً ما كانوا من المقيمين من غير السعوديين، هؤلاء أنفسهم الذين دفعتهم هامشيتهم إلى الاقتراب من الجماعة السلفية المحتسبة في السبعينيات. إن أسامة عطايا الفلسطيني خير مثال هنا: فقد وُلد في أحد مخيمات اللاجئين الفلسطينيين بالأردن، وترعرع في المملكة العربية السعودية مقر عمل أبيه[٩٨]، وعند إنهائه التعليم الثانوي في سنة ١٩٩٠ كان مغرماً بالدين وعبّر عن رغبته في الالتحاق بالجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، ولكنّ طلبه قوبل بالرفض لأن النظام يمنع غير السعوديين المقيمين بالمملكة من الالتحاق بالجامعات السعودية[٩٩]. وبالتوازي مع ذلك حصل عطايا على نوع من الشهرة في أوساط العلماء بمدينته رابغ، وقد وفّر له التحاقه بالتيّار الجامي ـ أخيراً ـ «الواسطة» اللازمة لدخول الجامعة الإسلامية في سنة ١٩٩٣[١٠٠]. وبعد عشر سنوات أصبح أحدَ أبرز وجوه التيار الجامي، مظهراً حماسةً فائقةً تجاه النظام السعودي كما نلاحظ من عناوين بعض أعماله: **الدفاع عن الدولة السعودية** أو **صدّ عدوان الصهاينة المعتدين على آل سعود أسرة الجهاد والمجاهدين**[١٠١] وكان قبل ذلك قد تبنّى لقب «أبو عمر العُتَيْبي» (وبه يشتهر اليوم)، راجياً بذلك ـ عبر الالتصاق بإحدى أكبر قبائل الجزيرة (عتيبة) محواً كاملاً لمظاهر هامشيته[١٠٢].

(٩٨) «ترجمة الشيخ أبو عمر العتيبي،» <http://www.aldaawah.ws>

(٩٩) الخنجر، «أبو عمر العتيبي الذي عرفته: حقائق تنشر لأول مرة،» <http://www.muslm.net>.

(١٠٠) «ترجمة الشيخ أبو عمر العتيبي».

(١٠١) أبو عمر العتيبي، «صدّ عدوان الصهاينة المعتدين على آل سعود أسرة الجهاد والمجاهدين،» <http://www.otiby.net>.

(١٠٢) وأبعد من حالة أبي عمر العتيبي هناك روايات عديدة عن تحول مقيمين أجانب إلى الجامية بهدف الحصول على الجنسية السعودية.

وإلى جانب المقيمين من غير السعوديين، نجد في صفوف الجاميين عدداً من الأشخاص المنحدرين من مناطق الأطراف المهمّشة اجتماعياً في المملكة؛ فنجد منطقة جازان المتاخمة لليمن ممثَلَةً تمثيلاً جيداً في التيار الجامي، حيث نجد من بين وجوه الصف الأول إضافة إلى ربيع المدخلي علماء مثل: محمد المَدخَلي وزيد المدخلي (وينتميان إلى قبيلة ربيع نفسها) وعلي الفُقَيْهي، أو أيضاً أحمد النجمي. حصل، هؤلاء المنحدرين من منطقة لم تُعرَف تقليدياً بعلماء وهّابيين كبار، من خلال انضمامهم إلى التيار الجامي، على مكان لهم في المجال الديني. إن هذا التواجد المكثف في التيار الجامي لعناصر تنحدر من أقصى جنوب المملكة الذي تشكل قبيلة بني يام جزء من سكانه جعل خصومه الصحويين يلقّبونه ببني جام احتقاراً[١٠٣]. وتأتي الدلالة السلبية لهذه التسمية من ارتباط قبيلة بني يام بالمذهب الشيعي الاسماعيلي الذي ما زال ينتمي إليه أغلب أعضائها.

وإذا كانت الفئات المفتقرة إلى رأسمال اجتماعي أصلاً مهيمنةً داخل التيار الجامي، فإننا نلاحظ مع الزمن دخول عدد متنام من الفاعلين في الحقل الديني ممن لم تتح لهم الفرصة للارتقاء، وذلكً بغضّ النظر عن انتمائهم الاجتماعي. ويمكن القول إن النموذج الأكثر تمثيلاً لتلك الحالة يمثله عبد العزيز العسكر وسليمان أبا الخَيْل، وهما عالمان نجديّان لم يكونا مشهورين قبل حرب الخليج[١٠٤]، وقد أوصلتهما حماستهما الجامية إلى أعلى المراتب الوظيفية ـ وقد عُرِف عبد العزيز العسكر بمبالغته في الحماسة لدرجة المطالبة في إحدى خطبه بقتل سلمان العودة وسَفر الحوالي، أو التعبير العلني عن فرحه بإعدام عبد الله الحُضيف[١٠٥]. فقد عُيِّن العسكر رئيساً لقسم الدعوة في جامعة الإمام[١٠٦]، في حين تقلّد أبا الخيل عمادةَ شؤون الطلاب في فرع الجامعة بالقصيم، قبل أن يصبح نائباً لمدير الجامعة وبعد ذلك مديراً لها[١٠٧]. وقد أصبحت الجامية جذّابةً لدرجة أن بعض

---

(١٠٣) حوار مع عبد الرزاق الشايجي.

(١٠٤) حوارات مع صحويين.

(١٠٥) **الحقوق** (١٣ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٥).

(١٠٦) **الحقوق** (٢٦ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٤).

(١٠٧) **الإصلاح** (٢١ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٦).

العلماء المرتبطين بالاحتجاج الصحوي تركوا هذه الأخيرة للالتحاق بالجامية، على غرار عبد المحسن العُبيْكان (ابتداءً من سنة ١٩٩٢) أو عصام السِناني، على الرغم من كونه أحد الموقعين على مذكّرة النصيحة[١٠٨].

وابتداءً من ١٩٩٣، كانت الوظائف التي يتركها الصحويون المفصولون تُقدَّمُ واحدةً تلو الأخرى إلى معتنقي الجامية الجدد. ففي الجامعة الإسلامية بالمدينة على سبيل المثال، تمّ استبدال الصحويين موسى القرني وعبد العزيز القارئ وجُبران الجُبران بالجاميين تراحيب الدَّوْسَري (مؤلف أحد أهمّ كتب الجامية بعنوان **القطبية هي الفتنة فاعرفوها** تحت اسم مستعار هو أبو إبراهيم العدناني)[١٠٩]، وسليمان الرحيلي وعبد السلام السُحَيمي[١١٠] وفي حائل، حلّ الجامي عبد الله العُبَيْلان محلّ صَحَوي على رأس مكتب الشؤون الإسلامية[١١١]. ولم نتعرّض هنا إلا لبعض الطرائف الموثّقة في منشورات لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية، والحركة الإسلامية للإصلاح.

ب ـ خطاب الجامية وطريقتهم في العمل

لنتفحّص الآن بشيء من التفصيل الخطاب الجامي وخاصيتيه الرّئيستين: اعتراضه العنيف على الصّحوة وولاءه الحادّ للعائلة المالكة السعوديّة.

في نقدهم الجذريّ للصّحوة ينهل الجاميّون أساساً من أهل الحديث الذين يشكّلون قلب حركتهم ويملكون الخطاب المضادّ الأكثر ثقلاً ضدّ الصّحوة. وبالنّتيجة، فإنّهم يستهدفون على وجه الخصوص عقيدة الصحويّين، وبإقامة الشّبه بينهم وبين الإخوان المسلمين، يكرّرون هجمات الألباني على السيّد قطب المتّهم بالالتزام بمبدأ وحدة الوجود المشين

---

(١٠٨) اشتهر السناني في أواخر التسعينيات من خلال نشره لكتاب مناهض لسيد قطب تراجع فيه تماماً عن مواقفه السابقة التي أعلنها سنة ١٩٩٢. انظر: عصام السناني، «براءة علماء الأمة من تزكية أهل البدعة والمذمّة،» <http://www.fatwa1.com>.

(١٠٩) أبو إبراهيم بن سلطان العدناني، **القطبية هي الفتنة فاعرفوها** (الجزائر: دار الآثار، ٢٠٠٤).

(١١٠) **الحقوق** (١١ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٥).

(١١١) **الحقوق** (٢ آب/ أغسطس ١٩٩٥).

ويذكرون بحسرة أقوال مسؤولين كبار من الإخوان متّهمين بمسايرة تقديس الأولياء[112]. يعترف الجاميّة ضمناً أنّ صحّة العقيدة لدى بعض الصحويّين ـ الذين سخّروا، على غرار سفر الحوالي، جزءاً كبيراً من كتاباتهم لمهاجمة انحرافات الصوفيّة والأشعريّة[113] ـ لا يمكن وضعها بسهولة موضع تساؤل. فلِنَقد هؤلاء يقدّم الجاميون تمييزاً جديداً، قد يكون هؤلاء الصحويّون «سلفيّين على مستوى العقيدة، ولكنّ «منهجهم» ليس صحيحاً. وبعبارة أخرى، قد يتواءم اعتقادهم مع ما كان السّلف الصّالح يعتقده ولكنّ المناهج التي يعتمدونها تندرج ضمن البِدَع، وهكذا فإنّهم ليسوا «سلفيّين» حقيقيّين.

بالاعتماد على أدبيات أهل الحديث، يستهدف الجاميّون بهذه الخطاب، من ناحية، اهتمام الصحويين بالسّياسة التي من شأنها حرْفهم عن «العِلم»[114]، ويضيفون إلى هذا تهمةً جديدةً نسبيّاً، صاغها للمرّة الأولى من قبل مقبل الوادعي، عضو الجماعة السلفية المحتسبة السّابق، في مؤلّفه **المخرج من الفتنة**[115]. إنّ الصحويّين حسب الوادعي الذي يماثل بينهم وبين الإخوان المسلمين آثمون «بحزبيتهم» التي تتناقض مع مبدأ الوحدة الجوهري في الإسلام السّلفي[116]. وفي الأخير، فإنّ مؤاخذات الجاميين تستهدف أيضاً «المناهج» الصحويّة بالمعنى الأكثر تقنيّةً للكلمة: البنية التحتيّة للصّحوة برمّتها، من جمعيّات تحفيظ القرآن إلى المراكز الصيفيّة[117] والأناشيد الإسلاميّة[118] والمسرح[119] مدانةً أيضاً على أنّها بِدع.

---

(١١٢) انظر مثلاً: أبو عبد الله الأثري، «تعليق الفوائد على الفتوى البازيّة في جماعة الإخوان المسلمين،» <http://www.sahab.net>

(١١٣) انظر خصوصاً: سفر الحوالي: «منهج الأشاعرة في العقيدة،» <http://www.alhawali.com>، و«الردّ على الخرافيّين،» <http://www.saaid.net>

(١١٤) حوار مع يوسف الديني.

(١١٥) مقبل الوادعي، **المخرج من الفتنة** (القاهرة: دار الحرمين، [د. ت.]).

(١١٦) انظر مثلاً: ربيع المدخلي، «جماعة واحدة لا جماعات... وصراط واحد لا عشرات،» <http://www.rabee.net>.

(١١٧) انظر مثلاً: أحمد الزهراني وأحمد بازمول، «الانتقادات العلنية لمنهج الخرجات والطلعات والمكتبات والمخيمات والمراكز الصيفية،» <http://www.sahab.org>

(١١٨) انظر مثلاً: عصام عبد المنعم المري، **القول المفيد في حكم الأناشيد** (عجمان، الإمارات العربيّة المتّحدة: مكتبة الفرقان، ٢٠٠٠).

(١١٩) حوار مع إبراهيم السّكران.

في الوقت نفسه، ما انفكّ الجاميّون يشهّرون بالعداوة للأنظمة القائمة التي يرون أنّها تميّز الصّحوة، بدءاً من «قطب» إلى الدعاة الذين ظهروا بعد حرب الخليج. وبالفعل، بالنّسبة إلى هؤلاء العلماء تمثّل طاعة وليّ الأمر واجباً مطلقاً، وقد أدّى هذا الإلحاح إلى تسميتهم «حزب الوُلاة»[١٢٠] بقلم محمد سرور الذي يتهكّم من هرولتهم إلى الدّفاع عن العائلة الملكيّة السعوديّة. يضيف الجاميّون إلى هذا الولاء السّياسي التامّ احتراماً شديداً لعلماء المؤسّسة الرسميّة وخاصّة هيئة كبار العلماء التي لا يمكن حسب رأيهم أن تُعرّض لأيّ نقد.

يتمثّل نمط عمل الجاميّين الأساس في إنتاج عشرات الرّدود على خصومهم الصحويّين. وهم يقدّمون هذه الممارسة كامتداد لعلم الجرح والتّعديل الذي جعل منه أهل الحديث جوهر دراستهم للحديث. في نظر الجاميّة، لا يتوجّب تطبيق هذا العلم على ناقلي الحديث وحدهم ولكن على كلّ الذين يتكلّمون باسم الإسلام[١٢١]. وفي هذا السّياق، فإنّ ربيع المدخلي المعروف بكثرة ردوده على سيّد قطب[١٢٢] وسلمان العودة[١٢٣] وسفر الحوالي[١٢٤] وآخرين من الإخوان المسلمين والصحويّين، قد مُنح على يد أتباعه لقب «حامل لواء الجرح والتّعديل في هذا العصر»[١٢٥].

يوسّع الجاميّون دائرة نشاطهم باقتحام دائرة الصحويين المفضّلة، فقد شهدت سنة ١٩٩٠ ـ ١٩٩١ ظهور محلات تسجيلات إسلامية تجارية جاميّة في المدن السعوديّة، ومتمركزة في أغلب الأحيان بمكان غير بعيد

---

(١٢٠) محمد سرور زين العابدين، «السلفيّة بين الوُلاة والغلاة،» <http://209.1.224.15/sa3wah/12zip>.

(١٢١) ربيع المدخلي، «منهج أهل السنّة والجماعة في نقد الرّجال والكتب والطّوائف،» <http://www.sahab.org>

(١٢٢) انظر مثلاً: «العواصم ممّا في كتب سيّد قطب من القواسم أو مطاعن سيّد قطب في أصحاب رسول الله،» <http://www.sahab.org>.

(١٢٣) انظر مثلاً: «أهل الحديث هم الطّائفة المنصورة النّاجية- حوار مع سلمان العودة،» <http://www.rabee.net>.

(١٢٤) انظر: «مآخذ منهجيّة على الشّيخ سفر الحوالي،» <http://www.rabee.net>.

(١٢٥) عبد المالك رمضاني الجزائري، «مدارك النّظر في السّياسة،» <http://www.sahab.org>.

عن المحلات التابعة للسروريّين أو للإخوان أملاً في منافستهم(١٢٦). تباع هناك وبشكل حصري أشرطةٌ مسجّلةٌ لربيع المدخلي ومحمد أمان الجامي وفالح الحربي وآخرين. بالإضافة إلى ذلك يعقد الجامية ندوات عامّة بدعم من السّلطات التي تسارع إلى إيجاد منابر لهم. وهم يذهبون إلى فرض حضورهم في الأماكن التي تُعدّ معاقل صحويّةً مثل مسجد الأمير متعب في جدّة حيث حصل محمد أمان الجامي على حقّ إلقاء درس يوم الخميس بينما يدرّس فيه الحوالي يوم الأحد(١٢٧).

يؤدّي هذا في بعض الأحيان إلى مواجهات حية بين الصحويّين والجاميّين، ففي بداية السّنوات التّسعين هوجم محمد أمان الجامي في في أثناء إلقائه خطبة في مسجد الجوهرة في الرّياض (وهو المسجد نفسه الذي أطلق منه عبد المحسن العبيكان الحركة الاحتجاجيّة أواخر ١٩٩٠) على يد مجموعة من الشّباب الصحويّين «الذين حاول أحدهم ضربه بمكبّر صوته»(١٢٨). بعد ذلك بقليل جاء دور صالح السُحَيْمي وعبد الرزّاق العباد اللّذين أُرسلا من قبل وزارة الشّؤون الإسلاميّة إلى بُرَيدة للدّفاع عن الخطّ الجامي؛ فتوقّفت خطبتهما حين قطع شبّان صحويّون التيّار الكهربائي وأوقفوا تشغيل مكبّرات الصوت قبل أن يعودوا وهم يصيحون «بريدة تنفيك أيّها الجامي»(١٢٩). وحسب بعض الشّهادات تلقّى السُحَيْمي صفعةً في وجهه حتّى تكسّرت نظّاراته(١٣٠). وأخيراً جدّ حادث كبير، فقد أدّى الاعتداء على الشّيخ الجامي عبد الله العبيلان في حائل إلى نقله بصفة عاجلة إلى المستشفى، وفي إطار البحث عن المتّهمين، ألقت السّلطات القبض على العشرات من شباب الصحوة(١٣١).

---

(١٢٦) في الرّياض وفي حيّ السويدي بالتحديد، معقل الحركات الإسلاميّة، وعلى بعد خطوتين من المكتبة السروريّة «الطيبة» للشّيخ عبد العزيز الجليل، افتتح سنة ١٩٩٢ متجر للأشرطة الجاميّة سمّي منهاج السنّة.

(١٢٧) حوار مع يوسف الديني.

(١٢٨) «The Neo-Khawaarij of Saudi Arabia and their Violent Behavior Towards the Scholars,» <http://www.salafipublications.com>.

(١٢٩) **الحقوق** (٥ نيسان/ أبريل ١٩٩٥).

(١٣٠) «ماذا حدث للمشايخ السلفيّين في بُرَيدة؟،» <http://www.sahab.org>

(١٣١) **الحقوق** (٥ نيسان/ أبريل ١٩٩٥).

وأخيراً، جعل الجاميّون من كتابة تقارير في حقّ زملائهم الصحويّين ينقلونها إلى المباحث اختصاصاً لهم ـ تدعو فتاواهم إلى تعاون مفتوح مع الشّرطة ـ بهدف تحفيز السلطات على اتّخاذ الإجراءات الضروريّة.

وإذا كان ذكر هذه التّقارير متواتراً في أدبيات الصّحوة[١٣٢]، فإنّ واحداً منها على وجه الخصوص يسترعي الانتباه لأنّه حسب سعد الفقيه ساهم على الأرجح بدرجة كبيرة في إقناع السّلطة السياسيّة بالخطر الذي تمثّله الصّحوة وبضرورة قمعها[١٣٣]. إنّ عنوانه بليغ: التنظيم السرّي العالمي بين التّخطيط والتّطبيق في المملكة العربيّة السعوديّة ـ حقائق ووثائق ـ. وقد وردت مقاطع من هذا التّقرير في مقال للمنظّر الإسلامي الراديكالي الفلسطيني أبو قتادة[١٣٤] الذي استطاع بوسيلة لم يحدّدها الحصول عليه.

يشهّر مؤلّفو التّقرير الذين يقدّمون أنفسهم باعتبارهم «سلفيّي أهل الولاء» بوجود تنظيم إسلاميّ سرّي يستلهم أفكاره من أيديولوجيا سيّد قطب ويهدف إلى قلب النّظام السّعودي. ولوصف هذا التنظيم يخلطون وقائع حقيقة متصلة بنشاط الجماعات الصحويّة (المخيّمات الصّيفية، والكشّافة، والمكتبات، والمساجد، . . .) ـ وذلك في الوقت الذي كانت فيه الجماعات تكبح حركة الاحتجاج، كما سنرى ـ بعناصر خيالية، مثل: وجود علاقات عضويّة بين الصّحوة ومجموعات من شخصيّات إسلاميّة في الخارج، خصوصاً حسن الترابي[١٣٥]. وقد خلصوا من ذلك إلى أنّ السّلطات لا بدّ من أن تتحرّك بأسرع وقت ممكن لوضع حدّ لأنشطة المنظّمة المذكورة[١٣٦].

ج ـ أجوبة صحوية

أجبرت الهجماتُ الجاميّةُ التي تكثّفت في بداية السّنتين ١٩٩١ ـ ١٩٩٢ الصّحوةَ على تطوير خطابها وبعض وسائل عملها ومراجعتها. فمن

---

(١٣٢) انظر مثلاً: فتى الأدغال، «الكشف عن التاريخ المظلم لفرقة الجامية». انظر أيضاً: **الحقوق**: (٢ حزيران/ يونيو ١٩٩٤)، و(٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٤).

(١٣٣) حوار مع سعد الفقيه.

(١٣٤) أبو قتادة الفلسطيني، «بين منهجين ـ حلقة رقم ٧٦،» <http://www.altaefa.com>.

(١٣٥) حوار مع سعد الفقيه.

(١٣٦) أبو قتادة الفلسطيني، المصدر نفسه.

ناحية كثّف الصحويّون من الدّروس والمحاضرات حيث تركوا الشّأن السّياسي فيها جانباً وركّزوا على المسائل الأساسية في المدوّنة الوهّابيّة من أجل مواجهة تهمة عدم اهتمامهم بالعلم الشرعي. في هذا الإطار إذاً، ألقى سلمان العودة سلسلة من ١٤٦ درساً حول كتاب **بلوغ المَرَام لابن حجر العسقلاني** (١٣٧٢ ـ ١٤٤٨) في بُرَيْدة، فيما كثّف سفر الحوالي دروسه في جدّة حول العقيدة الطحاويّة. كما اندرج في الإطار نفسه تنظيم سلمان العودة لمسابقة كبرى لحفظ السنّة في بُريدة في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٢، وقد أشرنا إليها سابقاً.

وبصفة أعمّ سوف يسعى الصحويّون، كما يقول مستجوَبٌ ناشطٌ في الصّحوة في في أثناء تلك الفترة، في ردّهم على الرّبط بين الصّحوة والإخوان المسلمين، إلى «الخروج من عباءة الإخوان»[١٣٧]. يبدو هذا التّغيير جليّاً عند الجماعات، إخوان وسروريين، حيث انخفض التركيز على تدريس كتب الإخوان، فيما يتمّ تقديم دروس مكثّفة حول كتب ابن عبد الوهّاب[١٣٨]. بدءاً من سنة ١٩٩٣ أصبحت هذه الممارسة ممنهجة بإنشاء نمط جديد من الأنشطة الخارجة عن المناهج الدراسية وهي «الدّورات العلميّة» التي تهدف إلى إعطاء الشّباب الصحويّين معرفةً متينةً بالعقيدة الوهابيّة[١٣٩].

من ناحية أخرى ينفي الصحويّون عن أنفسهم تهمة ازدراء العلماء الكبار وخاصّة ابن باز وابن عثيمين. وأكثر من ذلك، فقد انخرطوا مع خصومهم الجاميّين في مزايدة لإظهار الاحترام والتّقدير للشّيخين[١٤٠]. وفي ردّ جزئيّ على اتّهامات الجاميّين، ينشر ناصر العمر كتيّبه **لحوم العلماء مسمومة**[١٤١] يوبّخ فيه كلّ الذين يهاجمون العلماء، أمّا سلمان العودة فقد ألقى خطبة اشتهرت في ما بعد بعنوان «نسيم الحجاز في

(١٣٧) حوار مع إبراهيم السكران.

(١٣٨) حوار مع سليمان الضحيان.

(١٣٩) سعود الفُنيسان، «الدورات العلميّة ظاهرة صوتيّة،» ٨/ ٩/ ٢٠٠٥، <http://www.islamtoday.net>

(١٤٠) حوار مع إبراهيم السِّكران.

(١٤١) ناصر بن سليمان العمَر، **لحوم العلماء مسمومة** (الرياض: دار الوطن للنشر، ١٩٩١).

سيرة ابن باز»[١٤٢]، حيث جعل من حياة الشّيخ المسنّ نموذجاً لعموم المسلمين. بالتوازي مع ذلك، يشجّع الصحويّون أتباعهم على حضور ندوات ابن باز وابن عثيمين لعدم ترك السّاحة خاوية أمام الجاميّين[١٤٣].

تحول الرهان سريعاً ليتمثّل في معرفة من مِنَ الجاميّين أو مِن الصحويين يحظى بمساندة ابن باز. غير أنّ الشيخ في إطار حرصه على دوره الأبوي امتنع عن حسم الأمر معبّراً عن مساندته لهؤلاء حيناً ولأولئك أحياناً. إنّ غموض هذا الموقف هو سبب حرب التزكيات التي انخرط فيها بدءاً من سنة ١٩٩٢ الجاميّون والصحويّون. بدأ الأمر ببيان طويل لابن باز صدر يوم ٢ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢ في الصّحافة السعوديّة أعلن فيه الشّيخ ما يلي:

«قد شاع في هذا العصر أن كثيراً من المنتسبين إلى العلم والدعوة إلى الخير يقعون في أعراض كثير من إخوانهم الدعاة المشهورين، ويتكلمون في أعراض طلبة العلم، والدعاة، والمحاضرين، ويفعلون ذلك سراً في مجالسهم وربما سجلوه في أشرطة تنشر على الناس، وقد يفعلونه علانيةً في محاضرات عامة في المساجد وهذا مسلك مخالف لما أمر الله به رسوله»[١٤٤].

تسارع الصّحوة إلى رؤية موقف مناصر لها في هذه الكلمات، وتبرأ من خصومها الجاميّين، وقد ذهب سفر الحوالي وعائض القرني إلى حدّ تخصيص خطبة كاملة لتبرير هذه القراءة[١٤٥]، وكما كان متوقّعاً رفض الجاميّون، وهم في هذه الوضعيّة الصّعبة، رفضاً باتّاً هذا التأويل للبيان، فلم يكد يمرّ شهر واحد على ذلك، أي في ٦ شباط/ فبراير ١٩٩٢، حتى قامت بعثةً بقيادة الجامي والمدخلي بزيارة إلى ابن باز للحصول على تصريح منه يسمح لهم بالردّ على استهدافهم. ونظراً إلى حرصه الدّائم على البقاء فوق النزاعات أكّد دعمه لهم، فصرّح قائلاً: «إخواننا المشايخ

---

(١٤٢) سلمان العودة، «نسيم الحجاز في سيرة ابن الباز،» (ندوة مسجلة).

(١٤٣) حوار مع إبراهيم السّكران.

(١٤٤) **الدّعوة**، ٢/ ١/ ١٩٩٢.

(١٤٥) انظر: سفر الحوالي، «الممتاز في شرح بيان ابن باز،» (ندوة مسجّلة)، وعائض القرني، «خطاب عالم الأمّة،» (ندوة مسجّلة).

المعروفون في المدينة ليس عندنا فيهم شك، هم أهل العقيدة الطيبة ومن أهل السنّة والجماعة»[١٤٦]. وهكذا وزّعت آلاف المنشورات والأشرطة بهذه الكلمات على يد الجاميّين وأنصارهم للتمويه على البيان السابق الذي وزّعه الصحويون على نطاق واسع[١٤٧].

غير أنّ حرب التّزكيات لم تتوقّف عند هذا الحدّ إذ تفاقمت أصلاً. ففي نهاية ١٩٩٢، أدانت هيئة كبار العلماء مذكّرة النّصيحة، واتهمت الموقّعين عليها «بالانحراف الفكري، والدّفاع عن مبادئ حركات وأحزاب أجنبيّة»، فوزّع الجاميّون هذه الإدانة إذ يرون فيها انحيازاً صريحاً وكاملاً إلى خطّهم. بالمقابل وزّع الصحويّون نسخاً من تسجيل لابن باز يدافع فيه عن العودة والحوالي خلال اجتماع سنة ١٩٩٢ في ضيافة ناصر العمر[١٤٨]، كما وزّعوا أيضاً التّوطئة المدحيّة التي دوّنها الشّيخ ابن باز لكتاب **العزلة والخلطة**[١٤٩] الذي نشره سلمان العودة في الفترة نفسها[١٥٠]. كما أصدر بعض الصحويّين مُصنَّفاً بعنوان **كبار العلماء يتكلّمون عن الدّعاة**[١٥١]، ويضمّ مقاطع سمعيّة قديمة نسبيّاً يُمدح فيها كلٌّ من العودة والحوالي على لسان ابن باز وابن عثيمين وابن قعود وابن جبرين. وقد وزّع هذا الشّريط بدوره على نطاق واسع[١٥٢].

د ـ مزايدات تؤدي إلى إضعاف الجاميّة

بعد توسّع هامّ في بداية التّسعينيات حصريّاً، ضعف التيّار الجاميّ بدءاً من السّنتين ١٩٩٣ ـ ١٩٩٤ إثر سلسلة من الانشقاقات. وهذه الانشقاقات هي في جزء منها ثمرة للتّناقضات الكامنة في خطاب التيار النفسي وتركيبته.

شهد الانشقاق الأوّل بروز تيّار «حدّادي» يدعو على منوال المصري

---

(١٤٦) ورد في: خالد الظفيري، «الثناء البديع من العلماء على الشّيخ ربيع،» <http://www.sahab.org>.

(١٤٧) حوار مع إبراهيم السكران.

(١٤٨) «ابن باز في ضيافة الشّيخ ناصر العُمَر،» (تسجيل صوتي).

(١٤٩) سلمان العودة، **العزلة والخلطة**، ط ٢ (الدمّام: دار ابن الجوزي، ٢٠٠٥).

(١٥٠) حوار مع ناشطين صحويين في تلك الفترة.

(١٥١) «كبار العلماء يتكلّمون عن الدّعاة،» (تسجيل صوتي).

(١٥٢) **الحقوق** (١٢ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٤).

محمود حدّاد[١٥٣] إلى اجتهاد شامل ورفض بعض كتب الحديث التي يعتمد عليها عادةً العلماء الوهابيّون، مثل: فتح الباري لابن حجر العسقلاني والأربعين للإمام النووي (١٢٧٨ ـ ١٢٣٤م)، لأنّ مؤلّفيها أشاعرة في العقيدة، الأمر الذي لم يمثل في ما مضى مشكلة للعلماء السعوديّين، لأنّ الكتب المعنيّة لا تتناول مسائل العقيدة، غير أنّ الحدّاد، مثلما يبيّن يوسف الدّيني، «سلّط الضّوء على تناقض رئيس لدى الجاميّة». فهو يقول لهم: «أنتم لستم متناغمين، كيف تشهّرون بسفر الحوالي وتسكتون عن ابن حجر والنووي وهما لا يعتبران حتّى سلفيّين؟»[١٥٤]. إنّ إعادة التّحديد لنطاق المدوّنة الوهابيّة الناتجة عن هذه الانتقادات تجرّ إلى إشكالات غاية في التعقيد، لأنّها تضع كبار العلماء الذين يحرصون على هذه المدوّنة موضع تساؤل، وبهذا المعنى فهي لا تتواءم مع الولاء الذي يدعو إليه الجاميّون. لذلك السبب أصبح الرد على الحدّاد[١٥٥] والذين انضمّوا إليه، خصوصاً فريد المالكي[١٥٦]، مشغَلاً كاملاً عند المدخلي وجماعته، ما صرف اهتمامهم عن الصحويّين لبعض الوقت[١٥٧].

أما الانشقاق الثاني فتولّد من التناقض بين الانتماء إلى خطّ أهل الحديث والإرادة المعلنة في اتّباع علماء المملكة الوهابيّين. لقد رأينا فعلاً أنّ الألباني وأتباعه من أهل الحديث أبدوا موقفاً نقديّاً واضحاً من الميول المذهبية الحنبلية للعلماء الوهابيين. لقد حاول أهل الحديث الموالون إخفاء هذا الجانب من خطابهم لتجنب الصدام مع المؤسّسة الدينية، ولكن استغلّه بعض الجاميّين الجدد الداعمين للعلماء الكبار والمنزعجين من الوجود القوي لأهل الحديث داخل التيار للتّشكيك في سلطة ربيع المدخلي وفالح الحربي.

وبتجمّعهم وراء عبد اللّطيف باشميل وهو مهندس سابق وصاحب

---

(١٥٣) حوار مع سعود السرحان.

(١٥٤) حوار مع يوسف الديني.

(١٥٥) سوف يُطرد الحدّاد نحو بلده الأصلي بسبب الضّغوط الجاميّة، انظر: **الكواشف النورانيّة في بيان مذهب الحداديّة**، <http://www.alsaha.fares.net>.

(١٥٦) حوار مع يوسف الديني.

(١٥٧) انظر خصوصاً: ربيع المدخلي، «مجازفات الحدّاد ومخالفاته لمنهج السّلف،» <www.rabee.net>

أهمّ متجر للتّسجيلات الإسلامية الجامي في جدّة[١٥٨]، وموسى الدويش الذي يدرّس في الجامعة الإسلاميّة بالمدينة، ذهبوا لنبش كتابات الألباني وأشرطته ومجمل مواقفه المعادية للوهابيّة بهدف إحراج كبار شيوخ الجاميّة[١٥٩]. وعلى أثر ذلك، وقعت جولة ثانية من التراشق بالرّدود[١٦٠]، ما أزاح النّزاع مع الصّحوة إلى مرتبة أدنى.

٢ ـ صحوة التصّوف الحجازي

إنّ المجموعة الثانية التي تمتّعت بنوع من الدّعم من السّلطة السياسيّة بعد ١٩٩٤ بهدف تضليل الصّحوة هي «صوفيّة» الحجاز. أطلق الصحويون مصطلح «الصوفي» أوّلاً على أعضاء هذه المجموعة استنقاصاً منهم، ثم أعاد جزء منهم استعماله بحذر (فيما أصرّ آخرون على أن يلقبوا بالمدرسة الأصليّة)[١٦١]. تتكون هذه المجموعة من أنصار الإسلام الحجازي التّقليدي، الذين رفضوا الانضمام إلى «الوهابيّة المخفّفة» التي تبنّاها الإصلاحيون في بداية القرن العشرين، حفاظاً على ارتباطهم بإطار المذاهب الفقهية الأربعة العام والعقيدة الأشعريّة وبعض الممارسات الصوفيّة مثل الذّكر المتداول خلال الاحتفال بالمولد النّبوي وبالأولياء. وقد كلّفهم ذلك عداوة الوهابيّين منذ فتح الحجاز.

وفي الحقيقة، أدى المنحى الاحتوائي للمؤسّسة الوهابيّة بالإضافة إلى الطّبيعة المجزّأة للفضاء الاجتماعي إلى تهدئة نسبية من الطرفين. غير أنّ الصراع تجدّد بشكل أكثر احتداماً في نهاية السبعينيات. ويمكن تفسير ذلك باليقظة الحقيقيّة للتصوّف الحجازي المرتبط بصحوة على مستوى الوعي بالهويّة الحجازيّة وحصلت هذه اليقظة كردّ فعل على التّهميش

(١٥٨) فتى الأدغال، «الكشف عن التاريخ المظلم لفرقة الجاميّة».

(١٥٩) انظر مثلاً: موسى الدويش، «التوجّه السياسي الحركي عند الشّيخ محمد ناصر الدّين الألباني،» <http://www.alsaha.fares.net>.

(١٦٠) انظر مثلاً: ربيع المدخلي: «إزهاق أباطيل باشميل،» <http://www.rabee.net>، و«دحض أباطيل موسى الدويش،» <http://www.rabee.net>.

(١٦١) حوار مع الحبيب علي الجفري.

المتنامي[١٦٢] للنخب الحجازية في المجالات السياسيّة والاقتصاديّة، على الرغم من أنهم كانوا إلى نهاية عهد الملك فيصل من المستفيدين الكبار من النّظام.

وبحسب شيخ الطّريقة البَاعَلوية الحبيب علي الجفري (الذي قضى الجزء الأوّل من حياته في الحجاز)، كانت الحلقات الصوفيّة تجمع انطلاقاً من تلك الفترة ٢٠٠٠ إلى ٣٠٠٠ شخص[١٦٣]، وكانوا متجمّعين تحت سلطة ذلك الذي فرض نفسه رمزاً لهذه اليقظة الصوفية وهو الشّيخ محمد علوي المالكي المنحدر من مفتيي المالكيّة بمكّة في عهد الأشراف. وحصل ذلك في الوقت الذي صعدت فيه الصّحوة بقوّة لتمدّ نفوذها إلى عموم الفضاء الاجتماعي. لقد ورث الصحويّون من العلماء الوهابيّين على وجه الخصوص عداءهم للصوفيّة[١٦٤] ولكن حماسهم لترجمة هذا العداء إلى أفعال كان أكبر، فنتيجة تأثيرهم نشر أحد أعضاء هيئة كبار العلماء الشيخ عبد الله المنيع سنة ١٩٨٠ كتاباً بعنوان **حوار مع المالكي في ردّ ضلالاته ومنكراته**[١٦٥] وصف فيه بالكفر مواقف المالكي بإباحة التبرك بالأولياء. بعد ذلك بقليل، وفي أيلول/ سبتمبر ١٩٨١ اشترط مجلس هيئة كبار العلماء منع المالكي من المشاركة في أيّ نشاط عامّ وسحب جواز سفره[١٦٦]. كان هذا القرار غير متوقّع حيث نعلم أنّ المالكي كان يحظى بنوع من التّسامح من قبل السّلطات السياسيّة والدينيّة: فقد استطاع أن يرث كرسيّ الأستاذيّة في المسجد الحرم بمكّة الذي كان أبوه يشغله حتّى وفاته سنة ١٩٧١، وكلّف أيضاً بالتّدريس في كلّية الشّريعة التّابعة لجامعة أمّ القرى[١٦٧]، لقد سحبت منه كلتا

---

(١٦٢) Mai Yamani, *Cradle of Islam. The Hijaz and the Quest for an Arabian Identity* (London: I. B. Tauris, 2004), pp. 56-58.

(١٦٣) حوار مع الحبيب علي الجفري.

(١٦٤) لإعطاء مثال على هجمات الصحوة على محمد علوي المالكي، انظر: سفر الحوالي، «الردّ على الخرافيّين،» <http://www.saaid.net>.

(١٦٥) عبد الله المنيع، «حوار مع المالكي في ردّ ضلالته ومنكراته،» <http://www.saaid.net>.

(١٦٦) «بيان هيئة كبار العلماء بالضّال محمد علوي المالكي،» ١٠/ ٩/ ١٩٨١، <http://www.netransparent.com>.

(١٦٧) حوار مع سمير برقة.

الوظيفتين.

وبذلك، دخلت صوفيّة الحجاز بدءاً من سنة ١٩٩٤ في علاقة أهدأ مع النظام مما أدّى إلى منح محمد علوي المالكي قراراً باستئناف دروسه[(١٦٨)]. كما رفعت جزئيّاً بعض التّضييقات التي كانت تعانيها أنشطة الصوفيّين وخاصّة الاحتفالات بالمولد النبويّ[(١٦٩)]. وإن بقيت هذه التطوّرات محدودةً إجمالاً لأنّ الصوفيّين ظلّوا يعانون عوائق كبرى أمام نشاطهم الدّيني، سمحت على الرغم من ذلك للتصوّف الحجازيّ بمواصلة نهضته وبالتالي بتكوين تيار ـ وإن بقي ضعيفاً ـ ينافس الصحوة على أرض الحجاز وبمباركة من النّظام.

٣ ـ المعارضة الشيعيّة الشيرازيّة في المهجر، حلفاء غير محتملين

يتكوّن التيّار الإسلامي الشّيعي تاريخيّاً في السعوديّة من تيّارين رئيسين: الخمينيّين ويمثّل آية الله الخُميْني بالنّسبة إلى من هم مرجع التقليد كما يتقيّدون سياسيّاً بإيران؛ والشيرازيّون الذين يخضعون للسّلطة الروحيّة للسيّد محمد الشيرازي، وهو شيخ عراقيّ مثير للجدل أعلن نفسه مرجع تقليد خلال الستّينيات[(١٧٠)]، ولا يعترف هؤلاء الشيرازيّون عامة بالوصاية الإيرانية. أسّس الشيرازيون، وهم أغلبيّة بين الإسلاميين الشيعة في المملكة، منظّمة الثورة الإسلاميّة في الجزيرة العربيّة سنة ١٩٧٥ التي قادها حسن الصفّار، وكانوا مسؤولين أساساً عن التمرّد ـ المعروف بانتفاضة محرّم ـ الذي هزّ المنطقة الشرقيّة في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٩[(١٧١)]. ونتيجةً للقمع الذي عقب هذه الانتفاضة نقلت المنظّمة مركز أنشطتها إلى خارج البلاد، باتّجاه إيران أوّلاً وذلك لبضع سنوات ثمّ نحو سوريا وبريطانيا العظمى والولايات

---

(١٦٨) R. Hrair Dekmejian, «The Rise of Political Islamism in Saudi Arabia,» *Middle East Journal*, vol. 48, no. 4 (Autumn 1994), p. 642.

(١٦٩) حوار مع سمير برقة.

(١٧٠) حول سيرة السيّد محمد الشيرازي، انظر: Laurence Louër, *Transnational Shia Politics: Religious and Political Networks in the Gulf* (London: Hurst, 2008), pp. 90 et suivantes.

(١٧١) Toby Jones, «Rebellion on the Saudi Periphery: Modernity, Marginalization, and the Shi'a Uprising of 1979,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 38, no. 2 (May 2006), pp. 213-233.

المتّحدة، ومنذ دخولهم في المنفى أظهر الإسلاميّون الشيرازيّون أنفسهم كمحاورين ممتازين قادرين على رفع قضيّة التّمييز التي تستهدف أبناء طائفتهم في السعوديّة بنجاح إلى منظّمات الدّفاع عن حقوق الإنسان والحكومات الغربيّة. في الوقت نفسه نأوا بأنفسهم شيئاً فشيئاً عن الخطاب الثوري معتمدين خطاباً سياسيّاً أكثر تحضّراً وكونيّةً، وهو يرتكز على قيم التعدديّة والمجتمع المدني(١٧٢). ولرسم هذا التحوّل تخلّى هؤلاء في بداية ١٩٩١ عن اسم منظّمة الثورة الإسلاميّة في الجزيرة العربيّة لتصبح تسميتهم من بعد ذلك الحركة الإصلاحيّة(١٧٣). كانت تلك الفترة التي اعتقدوا فيها أن هناك إمكانيةً لاستغلال ضعف النظام لتحقيق مطالبهم، فزادوا من ضغوطهم على العائلة الملكيّة.

كانت أهداف السّلطة السياسيّة في علاقاتها بالمعارضة الشيعيّة الشيرازيّة في المهجر مختلفةً قليلاً عما كانت عليه مع الجماعات المذكورة آنفاً. فلم يعد الأمر يتعلّق فعلاً بحركة قادرة على تضليل الصّحوة باجتذاب القواعد الصحويّة، بما أنّ الصحويّين السنّة والشيرازيّين الشّيعة يتحرّكون في فضاءات مختلفة، فالهدف هنا يتمثّل من ناحية في تخفيف الضّغط الذي تمارسه المعارضة الشيعية على العائلة الملكيّة كي تتمكّن من تركيز جهودها على خصمها الأخطر وهو الصّحوة، ومن ناحية أخرى في قطع المعارضة الصحويّة عن حلفاء محتملين لها. وعلى الرغم من الموقف الراديكالي المضادّ للتشيّع من قبل غالبيّة العلماء الصحويّين تكوّنت علاقات بين المعارضة الشيرازيّة وبعض المثقّفين الصحويّين المتسنيرين خصوصاً أحمد التويجري وتوفيق القصير(١٧٤) ـ حسب حمزة الحسن أحد قادة الشيرازيّين في لندن حينذاك.

---

(١٧٢) Mamoun Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent* (Basingstoke: Macmillan, 1999), pp. 211- 212.

(١٧٣) Fouad Ibrahim, «The Shiite Movement in Saudi Arabia,» (Dissertation, King's College, London, 2006), chap. 5.

(١٧٤) حوار مع حمزة الحسن.

(١٧٥) وهكذا أصبحت **الجزيرة العربيّة** مصدراً أوّلاً وأساسيّاً لدراسة الاحتجاج الصّحوي، ففي سؤال عن مصادر المعلومات التي تتوفّر للمجلّة، أجابنا حمزة الحسن الذي كان حينئذ رئيس التّحرير: «كنّا جماعة منظّمة [يتحدّث هنا عن المنظمة الشيرازيّة]، وكان لدينا أشخاص في كلّ مكان ويكتبون لنا تقارير، وكانت لدينا الوسائل لمعرفة كلّ ما يحدث في المملكة بأدقّ التفاصيل» (حوار مع حمزة الحسن).

ويفسّر ذلك التناول التّفصيليّ والتعاطفي جدّاً الذي أولته مجلّة **الجزيرة العربيّة**، لسان حال الشيرازيّين في المهجر منذ انطلاقها في ١٩٩١[١٧٥]، لحركة الاحتجاج الصّحوي. فعلى أعمدة هذه المجلّة يمكن أن نقرأ مثلاً في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٢ بقلم توفيق السيف الذي كان الأمين العامّ للحركة الإصلاحيّة: «تعبّر مذكّرة النصيحة عن وجهة نظر عامّة الشّعب [...] بهذا المعنى فهي تعبّر عن وجهة نظرنا في خصوص الإصلاحات الأساسية في البلاد»[١٧٦].

وأيّاً كانت حقيقة التّقارب بين الصحويّين والشيرازيّين، وقابليّة تحقّق تحالف بين الطرفين، يبدو على كلّ حال أنّ هذا الاحتمال قد أسهم بشكل كبير في إقناع العائلة المالكة بالدّخول في مفاوضات مع المعارضة الشيرازيّة[١٧٧]. بدأت هذه المفاوضات منتصف سنة ١٩٩٣ وتُوّجت بعودة النّاشطين في المهجر إلى البلاد بعد أن تعهّد النّظام بإطلاق سراح السّجناء السياسيّين الشّيعة المحتجزين في سجونه والعمل على وقف التمييز الذي يروح الشّيعة ضحيّةً له في المملكة[١٧٨]. وهكذا وضعت الحركية الإصلاحية حدّاً لأنشطتها وتوقّفت مجلّة **الجزيرة العربيّة** عن الصّدور.

٤ ـ ردود أفعال غير كافية

بعد وصف ظهور مختلف هذه التيّارات المضادّة وتبيان الدّعم الذي تلقّته من السّلطات، ينبغي أن نتساءل الآن عن تأثيرها الحقيقيّ على حركة الاحتجاج الصّحوي.

في ما يتعلّق بالإسلاميّين الشيرازيّين الشّيعة، يبدو على الغالب أنّ هذا التّأثير محدود. ففي الواقع، وبغضّ النّظر عن العلاقات الشخصيّة المذكورة، لم تكن هناك شراكة عمليّة بين الصحويّين والشيرازيّين وقّفها استقطاب هؤلاء الأخيرين من طرف النظام. فلم يكن وقف نشاطهم وعودتهم إلى البلاد لتؤثّر مباشرةً في منابع الاحتجاج. فضلاً عن ذلك، لم تتأثّر قواعد

---

(١٧٦) **الجزيرة العربيّة**، العدد ٢١ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٢)، ص ٢٤.

(١٧٧) حوار مع حمزة الحسن وفؤاد إبراهيم.

(١٧٨) Ibrahim, «The Shiite Movement in Saudi Arabia,» chap. 6.

الصحوة لأنّ الصحويّين والشّيعة لا يجنّدون أنصارهم من الشّرائح السكانيّة نفسها. أما في ما يخصّ صوفيّة الحجاز، فإن التأثير على الأرض كان أكثر أهمّيةً بقليل، لأنّ الصحويّين والصوفيّين يتّجهون إلى الشّباب السنّي أنفسهم. وهناك أمثلة لشباب حجازيّين سحبوا جاذبيّة الحلقات الصوفيّة المتجدّدة من تأثير المخيّمات الصّيفية[179]. وفي الوقت نفسه، وفي حالة الصوفيّين، على غرار الشيرازيّين، دخل دعم السلطة السياسيّة حيّز التّنفيذ بطريقة متأخّرة نسبيّاً: في سنتي ١٩٩٤ وآخر ١٩٩٣ على التوالي.

كان لازدهار الجاميّة من جانبه تأثير مهم في حركة الاحتجاج. ففي الواقع، لم يقتصر التيّار الجامي على تحقيق بعض النّجاح داخل المجال الدّيني السّعودي بفضل جاذبية الموارد الموضوعة على ذمّته، بل إنّه استطاع أيضاً أن يكوّن لنفسه قاعدةً شعبيّةً حقيقيّةً، وذلك من خلال ادّعائه وراثة أهل الحديث بتمثيله لإسلام سلفيّ أصوليّ وخال من التّأثيرات الخارجيّة. والحاصل أنّه: «إذا كان عدد من يحضر دروس محمد أمان الجامي في جامع الأمير متعب بجدّة لا يتجاوز بضعة عشرات من الأشخاص فيما كان مستمعو سفر الحوالي يعدّون بالآلاف[180] سنة ١٩٩٠ ـ ١٩٩١، فقد بدأت الأمور تتغيّر ابتداءً من ١٩٩٢ ـ ١٩٩٣ وذلك حتّى في منطقة القصيم وهي معقل الصحوة، مثلما تؤكّده شهادة منصور النقيدان: «حين سجنت في كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢، لم يكن الجاميّون موجودين في بريدة. وكم كانت مفاجأتي حين خرجت من السّجن في صيف ١٩٩٣ واكتشفت أنّهم أصبحوا كثيري العدد ومتمركزين جيّداً، وأنّ عدداً كبيراً من الشّباب الذين عرفتهم، انضمّوا إليهم»[181]. أثيرت الظاهرة نفسها مع مستجوبين آخرين، بدءاً بيوسف الدّيني الذي كان، في فترة سابقة، على علاقة بالجاميّة[182]، أو سليمان الضحيان وإبراهيم السكران اللّذين كانا ناشطين آنذاك في الدوائر السروريّة[183].

---

(١٧٩) حوار مع صوفيّين من الحجاز.

(١٨٠) حوار مع يوسف الدّيني.

(١٨١) حوار مع منصور النقيدان.

(١٨٢) حوار مع يوسف الديني.

(١٨٣) حوارات مع سليمان الضحيان وإبراهيم السكران.

يبدو إذاً أنّ الحملة الجاميّة قد أثرت تأثيراً مؤكّداً على المجال الدّيني وعلى الجزء الأساس من الفضاء الاجتماعي الذي يمثّله الشباب، وأسهمت بالتّالي بشكل لا يستهان به في إضعاف الصّحوة وحركة الاحتجاج. في الوقت نفسه فإنّ كلّ شيء يدلّ على أنّ هذا التأثير جاء أيضاً متأخّراً نسبيّاً: فبينما بدأ صعود الجاميّين مع أواخر سنة ١٩٩٠، يتّفق محاورونا على اعتبار أنّ هؤلاء لم يشكّلوا منافسةً حقيقيّةً للصّحوة إلّا ابتداءً من سنة ١٩٩٣ (وذلك في اللّحظة نفسها التي تفجّرت في التيار الجامي النّزاعات الداخليّة التي وصفناها سابقاً، والتي أدت إلى تخفيف الضّغط على الصحويّين). على الرغم من ذلك، وانطلاقاً من سنة ١٩٩٣ كان مستقبل الحركة الاحتجاجيّة مهدّداً.

ولفهم ذلك، يجب علينا الآن، وبعد تفحّص الأسباب الخارجيّة لضعف ديناميّة الاحتجاج، أن نهتمّ بأسبابها الداخليّة.

ثالثاً: هياكل تعبويّة مفقودة

إن حركة الاحتجاج الصحوي في بداياتها بدت في وضع يمكّنها تطويع النّظام لأنّها كانت تملك خطاباً تعبويّاً يتناغم «طبيعيّاً» مع أطر تأويل العالم وطموحات جيل كامل من الشّباب السعوديّين، ولأنّها كانت تملك موارد حركيةً وشرعيّةً كافيةً لتنتظم الحركة و«تتكثّف» التّعبئة، ولأنّها كانت تتمتّع أيضاً بظروف سياسيّة ملائمة للغاية. وتعزز هذا الفهم حيث أظهرت الحركة قدرةً هائلةً على التّعبئة مثلما هو الحال في في أثناء التجمّع الذي أشرنا إليه سابقاً لأكثر من ١٠٠٠٠ شخص أمام مقرّ هيئة كبار العلماء بعد مظاهرة النّساء الليبراليّات. على الرغم من ذلك سرعان ما واجه الصحويّون صعوباتٍ متناميةً في إيجاد بنية تحتيّة موثوق فيها ويمكن الاعتماد عليها للتعبئة. والحالة تلك، فإنّ وجود مثل هذه البنية التحتيّة يزداد أهمّيةً حيث يقع عليها عبء أن تُظهر للعيان مدى الدّعم الذي تتمتّع به الحركة في حالة تعرضها لامتحان قوّة مع النظام.

ولكن إذا كان المثقّفون والعلماء الصحويون الداعمون للاحتجاج يستطيعون، بالاعتماد على مواردهم الخاصّة بهم، أن يخلقوا حولهم نواةً بسيطةً لبنية تعبويّة، فقد اكتشفوا سريعاً حدود هذه الاستراتيجيّة: فمثلما

بيّنت عالمة الاجتماع ماري جان أوسا، على الحركات الاجتماعية في الأنظمة التسلّطيّة أن تستند إلى هياكل تعبويّة موجودة أصلاً لأن عدم وجود فضاء عام مفتوح يصعّب بناء هذه الهياكل من الصفر من خلال التعبئة نفسها[١٨٤]. هذا هو ما سيحاول النشطاء الإصلاحيون فعله، وذلك ببذل قصارى جهودهم، بالإقناع أو بالتخريب من أجل وضع البنية التحتيّة التي تشكّلها الجماعات الصحوية في خدمة أهدافهم.

١ ـ تعبئة الجماعات

يجب التّنويه أوّلاً إلى أنّ نشأة المشروع الإصلاحي كانت مستقلّةً تماماً عن الديناميّات المرتبطة بالجماعات؛ إذ إنّ عدة مؤسّسين لهذا المشروع ـ على غرار الكثير من المثقّفين الصحويّين المستنيرين الذين جرى جزء كبير من تنشئتهم الإسلامية الحركية خارج المجال الدّيني السّعودي ـ ، لا يقيمون سوى علاقة بعيدة مع هذه الجماعات، أما الذين ينتمون إلى جماعات فبعض منهم مثل سعد الفقيه، وهو كادر في إخوان الزبير، «يخفون في البادئ مشروعهم عن جماعاتهم خوفاً من إفشالها هذا المشروع لأنّها قادرة على ذلك»[١٨٥]، وبعضهم الآخر، على غرار سلمان العودة[١٨٦] وسفر الحوالي[١٨٧] وهما سروريّان، يختار وضع مسافة إزاء جماعاتهم للتحرّك بحرّية من دون الاضطرار إلى تبرير مواقفهم. هذه أيضاً هي حالة حمد الصليفيح الذي تخلّى جزئيّاً عن قيادة جماعته[١٨٨]. أمّا غيرهم الذين خيّبت ظنّهم شللية جماعتهم فهم يفضّلون حتّى الانفصال عنها مثل السروري عبد العزيز الوهيبي.

غير أنّ حرب الخليج واستقدام القوّات الأمريكيّة وظهور المشروع الإصلاحيّ، كانت أسباباً لقيام نقاش حادّ داخل هذه الجماعات حول الموقف الذي يتعيّن تبنّيه. ويتمثّل طرفا هذا النّقاش أساساً في الأعضاء

---

(١٨٤) Maryjane Osa, *Solidarity and Contention: Networks of Polish Opposition* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003), p. 21.

(١٨٥) حوار مع سعد الفقيه.

(١٨٦) حوارات مع سليمان الضحيان.

(١٨٧) حوار مع كادر سروري.

(١٨٨) حوار مع كادر سابق في إخوان الصليفيح.

العاديين الذين يدعمون إلى حدّ كبير تيّاراً احتجاجيّاً يتناغم خطابه مع قناعاتهم الخاصّة، وفي القادة الذين يعتبرون أنّ الجماعات لن تربح شيئاً من الانخراط في معركة قد تحيد بهم على النّقيض من ذلك عن أولويّتهم المتمثّلة في تشكيل هويّة صحويّة بالتّربية. وقد بلغ الجدل حدّاً دفع القيادي الإخواني الكويتي إسماعيل الشطّي إلى القدوم على عجل ـ في ما يتذكّر ـ إلى السعوديّة لإقناع الإخوان السعوديّين الذين يواجهون تمرّداً حقيقيّاً من قاعدتهم للوقوف إلى جانب إخوان الكويت الداعين لتحرير بلدهم على يد الجيش الأمريكي[١٨٩]. وقد تولّد عن هذه الأزمة إنشاء «مجلس الجماعات» ـ وهو أمر غير مسبوق ـ وكان يجمع ممثّلي الجماعات الخمس الموجودة على الأرض (أربع تنتمي إلى الإخوان وواحدة سروريّة). غير أنّ اجتماعاته كانت غير مثمرة على قول سعد الفقيه: «بدا قادة الجماعات عاجزين عن تبنّي أدنى موقف رسميّ في الموضوع»[١٩٠].

مع الصّعود القويّ لحركة الاحتجاج، لم تطرح مسألة الهياكل التعبويّة بشكل فوريّ على الإصلاحيّين. فمثلما رأينا تمّت صياغة خطاب المطالب للالتفاف على المشكل، لأنّها كتبت في صفحة واحدة وتحمل إشارة دعم ابن باز وابن عثيمين ليتمّ توزيعها من قبل الجميع في مجال أوسع بكثير من الدّوائر الصحويّة وحتّى من السعوديين المسيّسين. ولكن عندما سجّل الإصلاحيّون شريط «المدفع العملاق» الذي يعدّ محتواه أكثر خطورةً كان الرّهان الكبير يتمثّل في تحديد من سيغامر بتوزيعه. في نظر جزء من المثقّفين الصحويّين ـ وعلى رأسهم سعد الفقيه ـ بدا واضحاً أنّ حركة الاحتجاج تحتاج إلى بنية تحتيّة تعبويّة يتمّ الاعتماد عليها[١٩١].

كان الحلّ المثالي يتمثّل في انضمام الجماعات التي تمثّل في نظر الإصلاحيّين بنيةً تحتيّةً «جاهزةً للاستعمال»[١٩٢]. غير أنّ موقف قادتهم ما كان ينبئ بشيء من هذا القبيل، لذلك سعى الإصلاحيّون إلى استغلال الانقسامات العموديّة التي تشقّ الجماعات. وهكذا بدأت حملة مكثّفة

(١٨٩) حوار مع إسماعيل الشطّي.

(١٩٠) حوار مع سعد الفقيه.

(١٩١) الحوار نفسه.

(١٩٢) حوار مع عبد العزيز القاسم.

تجاه الكوادر الوسطى للجماعات وكذلك تجاه الأعضاء العاديين حتّى يضغطوا على الكوادر بهدف إقناعهم بالانضمام إلى الحركة.

في هذا السّياق فإنّ السروريّين هم الذين يتبنّون الموقف الأكثر ازدواجيّة. ففي الوقت الذي يرفضون فيه الانضمام رسميّاً إلى الأنشطة الإصلاحيّة، يوافق أغلب كوادر الجماعة على مساندتها سرّاً بوضع البنية التحتيّة التي يسيطرون عليها في ذمّتها. ومثلما فسّر محمد المسعري ذلك: «فإنّ الهدف من هذه الازدواجيّة بسيط، ألا وهو ضمان نصيب من المكاسب المحتملة لحركة الاحتجاج مع عدم المغامرة بالخسائر»(١٩٣). تتكرّر ازدواجيّة المواقف هذه، مثلما رأينا، في الخطوط التحريريّة للمجلّتين الأكثر قراءةً في الجماعة وهما **البيان** التي تتّخذ مواقف سياسيّةً سليمةً جدّاً، و**السنّة** الأكثر هجوميّةً بكثير.

تبدو المواقف عند الإخوان أقلّ تجانساً، فحسب بعض الرّوايات بلغت النّقاشات داخل إخوان الفُنَيسان درجةً من الحدّة أدّت إلى ما يشبه التفكّك في صلب الجماعة(١٩٤). وميّزت حالة إخوان الزّبير بأهمّية خاصّة: ذلك أنّ سعد الفقيه ـ وهو كادر رفيع المستوى في هذه الجماعة ـ حاول أوّلاً جرّ جماعته إلى صفّه. ثمّ لمّا يئس من تحقيق غاياته، قاد حركةً انشقاقيّةً في منتصف ١٩٩٢. وقد غادرت الجماعة الأغلبيّة السّاحقة من الفصيل الطلابي، الذي كان الفقيه يشرف عليه منذ زمن طويل. وسوف يلقَّب أولئك المئات من الشباب الملتفين حول سعد الفقيه بـ «المنشقّين»(١٩٥) في الدّوائر الصحويّة.

على الرغم من هذه النّجاحات الأوّلية التي سمحت خصوصاً بتوزيع جيّد نسبيّاً «للمدفع العملاق» ولمذكّرة النّصيحة، اتّضح أنّ النتيجة الإجمالية كانت محدودةً. لقد تمكّن الإصلاحيون بالتأكيد من تحويل جزء من بنية الجماعات التحتيّة لمصلحتهم ولكن بقدر ما كان الصراع مع النّظام يتفاقم، استعاد القادة سيطرتهم على قواعدهم. وكان الإخوان ـ

---

(١٩٣) حوار مع محمد المسعري.

(١٩٤) حوار مع صحويين سابقين.

(١٩٥) حوار مع شاب من الإخوان المسلمين كان حينئذ من «المنشقّين».

بكلّ جماعاتهم ـ أوّل من تخلّى نهائيّاً عن مشروع الإصلاح في نهاية ١٩٩٢ على الأرجح. ثمّ وبدءاً من ١٩٩٣ انضمّ السروريّون بشكل لا لبس فيه إلى صفّ السّلطة السياسيّة. وقد ذهبوا إلى حدّ الضّغط على سلمان العودة وسفر الحوالي لإقناعهم بالتخلّي عن المعارضة. وفي ١٩٩٤، منعوا أعضاءهم، تحت التّهديد بالطّرد، من توزيع منشورات لجنة الدّفاع عن الحقوق الشرعيّة أو الاستجابة لدعوات التّظاهر خصوصاً في أثناء واقعة «انتفاضة بُريدة» التي سوف نتناولها لاحقاً[١٩٦]. وهكذا، بعد أن كانت الجماعات عمود التعبئة الفقري، أصبحت العائق الأساس لها. فانكشفت طبيعة الجماعات باعتبارها «شبكات ذات حدين» حسب تعبير جيلان دينيو (Guilain Denoeux)[١٩٧].

أثّر قرار الجماعات هذا بعمق في إمكانيّات الحركة الاحتجاجيّة التعبويّة التي أصبحت محرومةً منذ ذلك الحين من الجزء الأكبر من بنيتها التحتيّة. لقد شدّدنا سابقاً على الانسجام الكبير جدّاً داخل هذه الجماعات القادرة على «ضبط» أعضائها باسم ما تراه مصلحة الجماعة، حتّى إن تعارضت هذه البراغماتيّة مع جوانب من خطابهم. إنّها تثبت هنا هذه القدرة للمرّة الثانية بعد حادثة الجهاد الأفغاني حيث نجحت إلى حدّ كبير في منع أعضائها من الذّهاب إلى القتال ضدّ السوفيات. فضلاً عن ذلك، فقد بيّنا كيف أنّ الجماعات تمارس نوعاً من السّيطرة على مجمل الشّباب الملتزم حتّى عندما يكون هؤلاء غير منخرطين مباشرة في إحدى الجماعات ويكتفون بالمشاركة في الأنشطة العامّة التي تنظمها هذه الجماعة أو تلك. سوف يكون لقرار الجماعات بمقاطعة الاحتجاج الصّحوي تأثير مؤكّد يتجاوز الدّائرة الأولى من الأعضاء المنتمين ليصل إلى هذه الدّائرة الثانية من الملتزمين. فوق هذا، فإنّ منزلة «قادة الرّأي» التي يتمتّع بها قادة الجماعات داخل جيل الصّحوة ـ وفي غياب شبه تامّ من التأثيرات المضادة ـ تجعل مجمل هؤلاء الشبّان يتأثّرون جزئيّاً بهذا القرار.

---

(١٩٦) حوار مع سليمان الضحيان.

(١٩٧) Guilain Denoeux, *Urban Unrest in the Middle East: A Comparative Study of Informal Networks in Egypt, Iran, and Lebanon* (Albany, NY: State University of New York Press, [1993]), p. 21.

يمكن أن نتساءل إن كان تغيّر موقف هذه الجماعات له علاقة بالإجراءات القمعيّة التي تبنّتها السّلطة السياسيّة ردّاً على المعارضة، وهو ما قد يدفعنا إلى الاستنتاج بأنّ القمع، في المحصِّلة، هو الذي قضى على التعبئة. غير أنّه يبدو بأنّ الدينامية التي أدت إلى هذه النتيجة أكثر تعقيداً.

لنؤكّد أوّلاً بأنّ القمع تركّز حتّى نهاية ١٩٩٣ على شخصيّات عامّة منخرطة في حركة المعارضة (تلك التي ظهر اسمها في المنشورات أو التي أسّست لجنة الدّفاع عن الحقوق الشرعيّة). إنّ العالم التّحتي للجماعات لم يُستهدف في أيّة لحظة. علاوةً على ذلك، لنذكّر بأنّ القمع لم يأخذ منحىً مأساوياً إلّا بدءاً من منتصف ١٩٩٣ مع الموجة الأولى من الاعتقالات الجماعية. ولكنّ مماطلات الجماعات تعود إلى الفترات الأولى من الاحتجاج، كما إنّ قرارها بأخذ مسافات نهائيّة مع الحركة تعود إلى الفترة التي تمتدّ بين نهاية العام ١٩٩٢ وبداية العام ١٩٩٣، أي قبل مدّة طويلة من استهداف الجماعات وتفاقم القمع.

والمفارقة هي أنّ الجماعات قد شملها القمع أيضاً في النهاية. وكان ذلك أوّلاً من خلال إجراءات ضبط المؤسّسات التي هدفت إلى إعادة تنظيم المجالات المختلفة التي تنشط فيها الجماعات، وسبّب ذلك تضييقاً على حرّية حركتها، ثمّ وابتداءً من آخر ١٩٩٤ حين تمّ نقل أو إعفاء بعض الشخصيّات المرتبطة بالجماعات مع أن الكثير منها لم تشارك في حركة الاحتجاج. بلغ هذا التّطهير ذروته سنة ١٩٩٦ بطرد محمد قطب[١٩٨] الذي لم يتدخّل أبداً في السّياسة السعوديّة. يبدو إذاً، أنّ السّلطة السياسيّة قرّرت معاقبة الجماعات، بصفة متأخّرة، بسبب التردد الذي أبدته في البداية تجاه الاحتجاج. ومثلما ذكرنا، فإنّ الجاميّين الذين ارتاحوا للتخلّص من خصومهم التاريخيّين قد استعملوا نفوذهم لإقناع النّظام بذلك.

لفهم موقف الجماعات من حركة الاحتجاج، ينبغي العودة إلى

---

(١٩٨) سوف يسمح له بعد ذلك بالعودة للاستقرار في السعوديّة وهو قد أقام في مكّة سنة ٢٠٠٩.

الموقع الذي يحتلّونه ـ واحتلّوه تاريخيّاً ـ في النّظام السّعودي. تخيّل على وجه الخصوص حجم الموارد والامتيازات التي كانت تتمتّع بها منذ نهاية ستّينيات القرن الماضي. فكيف لها اليوم أن تتحدّى نظاماً دلّلها كثيراً، وتغامر فضلاً عن ذلك بخسارة كلّ ما بنته بصبر في الحالة الاستثنائيّة التي هي عليها؟ إنّ الوعي الكامل بهذه الحقائق هو الذي يفسّر حسب رأينا تردّد الجماعات في بداية الاحتجاج ثمّ انضواؤها إلى السّلطة السياسيّة بدءاً من نهاية ١٩٩٢ وبداية ١٩٩٣.

٢ ـ التحوّل إلى حركة شعبيّة

بعد تسجيل «خيانة» الجماعات، راهن بعض قادة الحركة الاحتجاجيّة إذاً، على إمكانيّة تجاوز مسألة الهياكل وذلك بتحويل التعبئة الجارية إلى تيّار شعبيّ واسع، مستقلّ عن الصّحوة وشبكاتها وقادر على تعبئة كلّ المجتمع تلقائيّاً.

منذ انطلاق حركة الاحتجاج، كانت فكرة تحويل هذه الحركة إلى تيّار شعبيّ ـ تتجاوز مجرّد الصّحوة وجماعتها ـ حاضرة في عقل مؤسسيها. رأينا كيف أنّ خطاب المطالب يحتوي أصلاً ـ من خلال دعواته إلى المساواة والعدالة الاجتماعيّة ـ على الدعوة إلى تعبئة المقهورين في الفضاء الاجتماعي. بمرور الوقت، وبقدر ما كانت الجماعات تعيق مشاركة أعضائها في حركة الاحتجاج فقد أصبح إنجاز تعبئة شعبيّة ضرورةً حيويّةً. إنّ الشعبيّة الكبيرة جدّاً التي ظلّ تيّار المعارضة يتمتّع بها في السعوديّة، وذلك حتّى خارج دوائر الحركة الإسلاميّة، أقنعت قادتها بأنّ تعبئة المجتمع ستكون أمراً سهلاً.

لتفادي مسألة الهياكل، كثّف سعد الفقيه ومحمد المسعري، منذ استئناف أنشطة لجنة الدّفاع عن الحقوق الشرعيّة في لندن في نيسان/ أبريل ١٩٩٤، من استعمال الفاكس كوسيلة اتّصال تتجاوز الشبكات المنظّمة لتصل إلى شرائح واسعة من المجتمع السعودي. بالنّسبة إليهما، يكمن الرّهان في خلق «رأي عامّ» سعودي جاهز للتّعبئة ضدّ تهاون العائلة المالكة، المنتقد في منشورات الهيئة. ولهذا الغرض، ركزا في كتابات لجنة الدّفاع عن الحقوق الشرعيّة على أربع قضايا من شأنها أن تهمّ

الشّعب السّعودي في مجمله: **الأولى** هي الأمن، حيث تم تقديم النظام بوصفه عاجزاً عن مواجهة الجرائم، في حين ارتفعت نسبتها ارتفاعاً مذهلاً[١٩٩] **الثانية** هي تدهور الخدمات العامّة من كهرباء وماء وهاتف ومستشفيات وجامعات ...إلخ وهو تدهور وُصِف بأنه مأساوي، ويصحبه في الوقت نفسه ارتفاع في الأسعار[٢٠٠] **الثالثة** تتعلق بانخراط أفراد العائلة المالكة[٢٠١] في انتزاع الأراضي وإفلاتهم من العقاب. والمحور **الرّابع** أخيراً يخص إدارة الحجّ؛ إذ يُصوَّر سقوط ضحايا من الحجاج على أنّه يثبت عجز السّلطات عن الاضطلاع بدور خادم الأماكن المقدّسة[٢٠٢].

لكي نقيس نجاح تحوّل حركة الاحتجاج إلى تعبئة شعبيّة، فإنّ تظاهرة ١٣ أيلول/ سبتمبر المعروفة باسم «انتفاضة بريدة» (حسب الاصطلاح الذي اختارته لجنة الدّفاع عن الحقوق الشرعيّة لغايات دعائيّة) تمثّل مادّةً ممتازةً بما أنّها تمثّل حسب أغلب الباحثين[٢٠٣] وكذلك المعارضة في المهجر قمّة الاحتجاج. كما إنّ نتائجها لم تزيّف بسبب القمع الذي لم يوقفها ولم يمارس إلّا في فترة لاحقة.

ولسرد قصّة هذه الانتفاضة سوف نعتمد على شهادة شخصيّتين من الشّخصيّات المحرّكة لها ـ سليمان الضحيان وسليمان الرشودي ـ وكذلك أقوال بعض الشّباب الذين شاركوا فيها، خصوصاً كساب العتيبي، وبيانات نشرت في في أثناء الأحداث.

يوم ١٠ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤ أعلنت لجنة الدّفاع عن الحقوق الشرعيّة

---

(١٩٩) انظر مثلاً: **الحقوق**: (٢٦ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٤)؛ (٢٣ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٤)، و(٤ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٥)... إلخ.

(٢٠٠) انظر مثلاً: **الحقوق**: (١٩ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٤)؛ (٢٦ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٤)؛ (١١ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٥)، و(١٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٥)... إلخ.

(٢٠١) انظر مثلاً: **الحقوق**: (٣١ آب/ أغسطس ١٩٩٤)، و(٢١ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٤).

(٢٠٢) James Piscatori, «Managing God's Guests: the Pilgrimage, Saudi Arabia and the Politics of Legitimacy,» in: Paul Dresch and James Piscatori, eds., *Monarchies and Nations: Globalisation and Identity in the Arab States of the Gulf* (London: I. B. Tauris, 2005), p. 232.

(٢٠٣) انظر أساساً: Teitelbaum, *Holier than Thou*, pp. 56-57.

في بيان لها عن اعتقال سفر الحوالي (الذي سيطلق سراحه فوراً ولن يقبض عليه بصفة نهائيّة إلّا يوم ١٦) وعن قرب اعتقال سلمان العودة الذي كانت تبحث عنه السّلطات(٢٠٤). وفي ١١ أيلول/ سبتمبر أعلنت اللجنة أنّ سلمان العودة عاد للتوّ من بريدة محاطاً بحشد من أنصاره المصمّمين على منع توقيفه. والأهمّ هو أنّ لجنة الدّفاع عن الحقوق الشرعيّة وجّهت نداءً عامّاً «بضرورة التوجّه إلى منزل الشّيخ سليمان من جميع أنحاء الجزيرة العربيّة، وإظهار أبلغ درجات التأييد وتنفيذ توجيهات الشّيخ في ما يجب عمله تجاه هذا التحدّي من قوى الباطل»(٢٠٥). مثّل هذا النّداء الذي أرسل بالفاكس لآلاف الأشخاص بداية التعبئة.

بوصوله إلى مسجده (وهو في الواقع المسجد الذي يصلّي فيه عادة) حشد العودة أنصاره خلال خطبة(٢٠٦) فسّر فيها ضرورة استعداد محرّكي التّغيير للتضحية لأنّ «هذا الفساد الشامل يتطلب إصلاحاً كاملاً، ومن الخطأ أن نتصور أن الإصلاح سيتم عن طريق مجرد الكلام، أو مجرد أن نحمل قلوباً طيبة، أو تصورات سليمة فقط من دون أن نتحمل في سبيل الكلمة التي قلناها أو التصور الذي حملناه ولو بعض الأذى والعناء»(٢٠٧). سُجّل هذا الخطاب ووزّع على نطاق واسع بعد اعتقال العودة تحت عنوان رسالة من وراء القضبان.

يوم ١٢ أيلول/ سبتمبر تحوّلت قوّة هائلة من الشّرطة إلى المسجد حيث كان العودة لإقناعه بتسليم نفسه للسّلطات. وبعد التفاوض قبِل الشّيخ بالذهاب بنفسه وبوسائله الخاصّة إلى إمارة القصيم ـ وهو ما فعله وكان محاطاً بعدد كبير من أنصاره ـ . عندما وصل إلى الإمارة رفض العودة توقيع تعهد بوقف كلّ أنشطته. وتحت ضغط أنصار الشّيخ لم يكن للأمير من خيار سوى إخلاء سبيله(٢٠٨). ولدى عودته أعلن هؤلاء الأنصار ـ الذين

(٢٠٤) لجنة الدّفاع عن الحقوق الشرعيّة، بيان رقم ١٧: «اعتقال سفر وسلمان،» ١٠/ ٩/ ١٩٩٤.

(٢٠٥) لجنة الدّفاع عن الحقوق الشرعيّة، بيان رقم ١٨، ١١/ ٩/ ١٩٩٤.

(٢٠٦) حوار مع المحامي سليمان الرشودي.

(٢٠٧) سلمان العودة، «رسالة من وراء القضبان،» ١١/ ٩/ ١٩٩٤ (محاضرة مسجّلة).

(٢٠٨) **الحقوق**، نشرة استثنائيّة (عدد ١) (١٢ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤).

يوجد من بينهم الشّيوخ إبراهيم الدبيّان والشيخ علي الخضير والشيخ سليمان الرشودي والمثقّف سليمان الضحيان ـ انطلاق «مهرجان للتّضامن مع المظلومين» في المسجد[٢٠٩]. فتداولوا الكلمة للتّشهير بتهاون القادة السعوديّين والقمع المسلّط على المعارضة. وهاجم بعضهم هيئة كبار العلماء متهمين إيّاها بالمسؤوليّة عن الوضع[٢١٠].

وفي ١٣ أيلول/سبتمبر فجراً استغلّ رجال الشّرطة السعوديّة وجود سلمان العودة محاطاً بعدد قليل من أنصاره ـ إذ ذهب الآخرون للرّاحة ـ، لتوقيفه[٢١١]. وعلى الفور تجمّع أنصاره الرّئيسيّون وقرّروا تنظيم مسيرة عند الظّهيرة تنطلق من منزل العودة لتصل إلى الإمارة في القصيم لفرض إطلاق سراحه[٢١٢] ـ وهي مسيرة ٤ كيلومترات تقريباً. فور ذلك أُرسل الخبر إلى لجنة الدّفاع عن الحقوق الشرعيّة التي أصدرت بياناً عن طريق الفاكس في الساعات الأولى من النهّار بآلاف النّسخ، تنقل فيه اللّجنة «النّداء العاجل والفوري جداً من طلبة العلم والقيادات الشرعية بضرورة الاستنفار الأقصى للأمّة كلها والتوجّه من قبل الجميع إلى مسجد الشّيخ سلمان العودة في بريدة»[٢١٣]. في هذا البيان الأخير تُكرّر إذاً، لجنة الدّفاع عن الحقوق الشرعيّة بقوّة دعوات التّعبئة التي أطلقت منذ ١١ أيلول/سبتمبر. وفي ظهيرة ١٣ أيلول/سبتمبر، وقعت المسيرة فعلاً وانتهت بلقاء بين أبرز الدّاعين إليها ونائب الأمير، وسلّموه نصّاً يدعو إلى إطلاق سراح العودة. ولكسب الوقت وتهدئة حماستهم وعدهم نائب الأمير بأن رغباتهم ستُلبّى فوراً[٢١٤]. إثر ذلك انتهت المسيرة سلميّاً وعاد أغلب المتظاهرين إلى بيوتهم. وبقيّة القصّة معروفة، إذ بقي العودة في

---

(٢٠٩) راجع: حوار مع سليمان الضحيان والمحامي سليمان الرشودي، **والحقوق**، نشرة استثنائيّة (العدد ٢) (١٤ أيلول/سبتمبر ١٩٩٤).

(٢١٠) سجّل هذا الحدث في شريط بعنوان: «مشروع التّضامن مع المظلومين».

(٢١١) **الحقوق**، نشرة استثنائيّة (العدد ٢) (١٤ أيلول/سبتمبر ١٩٩٤).

(٢١٢) حوار مع المحامي سليمان الرشودي وسليمان الضحيان.

(٢١٣) لجنة الدّفاع عن الحقوق الشرعيّة، بيان رقم ١٩، ١٣/٩/١٩٩٤.

(٢١٤) حوار مع المحامي سليمان الرشودي.

(٢١٥) الحوار نفسه.

السّجن ولحق به أغلب منظّمي المسيرة في الأيّام التالية[٢١٥].

إذا كان جهاز دعاية لجنة الدّفاع عن الحقوق الشرعيّة قد صوّر هذه المسيرة ـ حيث أقنعت بعضاً من أنصارها بتصوير المسيرة وتوزيع عدد كبير من الشّرائط ـ على أنّها علامة بارزة على الاحتجاج الصّحوي، فإنّها تمثّل بنظرنا دليلاً جليّاً على عجز الحركة عن التّعبئة.

حسب الشّهادات المختلفة التي تمّ تجميعها، لم يتجاوز عدد المشاركين في المسيرة أكثر من ٥٠٠ إلى ١٠٠٠ شخص[٢١٦] (وهو رقم بعيد عن الـ ١٥٠٠٠ الذي أعلنت عنه لجنة الدّفاع عن الحقوق الشرعيّة[٢١٧]. علينا أن نعرف على وجه الخصوص أن النداءات التي أطلقتها لجنة الدّفاع عن الحقوق الشرعيّة يوم ١١ أيلول/ سبتمبر كانت عامة، وتدفّق أنصار المعارضة من أنحاء المملكة كافّة. وهكذا يروي كسّاب العتيبي أنّه جاء على عجل من الجوف إثر نداءات التّعبئة الأولى بمرافقة خمس عشرة سيّارة. وحسب العتيبي، كان هناك أيضاً مشاركون من الرّياض وجدّة ومدن أخرى من الحجاز[٢١٨]. ويعني ذلك أن عدد المشاركين المشار إليه أعلاه لا يمثل المتعاطفين من بريدة فقط ولكن المتعاطفين من جميع أنحاء المملكة.

فضلاً عن ذلك فإنّ أغلب المتظاهرين ـ أكثر من ٨٠ في المئة حسب سليمان الضحيان[٢١٩] ـ كانوا من الملتزمين (وهو أمر يمكن تحديده بسهولة لأنّ هؤلاء يحملون عدداً من العلامات الظاهرة التي تبرز هويّتهم) الذين تقلّ أعمار الأغلبيّة السّاحقة منهم عن ٣٠ عاماً[٢٢٠]. يبدو أنّ الأمر يتعلّق إذاً، بعدد قليل من الشّباب الصّحوي من الدّائرتين الأولى والثانية الذين تمرّدوا على قرارات المنع التي أصدرتها الجماعات أو أفلتوا من رقابتها. أمّا نسبة الـ ٢٠ في المئة الباقية فيمكن أن تكون تشكّلت من

---

(٢١٦) يتحدّث سليمان الضحيان عن ٥٠٠ مشارك، فيما يقدّر المحامي سليمان الرشودي عددهم بألف. ويؤكّد عدد من الشّباب المشاركين هذه الأرقام.

(٢١٧) **الحقوق**، نشرة استثنائيّة (عدد ٣) (١٢ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤).

(٢١٨) حوار مع كسّاب العتيبي.

(٢١٩) حوار مع سليمان الضحيان.

(٢٢٠) حوار مع سليمان الضحيان وكسّاب العتيبي.

صحويّين من الدّائرة الثالثة (لا يحملون علامات انتماء إلى الصحوة) أو لـ «عامّة السعوديّين». وفي كلّ الحالات فإنّ عدد هؤلاء يبدو قليلاً وسط المتظاهرين. إنّ الاحتجاج الصّحوي لم يوفّق في إطلاق ديناميّة شعبيّة.

في اليوم التالي لـ «انتفاضة البريدة»، يوم ١٤ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤ فشلت مظاهرة نظّمت في الرّياض أمام نادي الشّباب فشلاً ذريعاً بسبب سوء التنسيق(٢٢١) أساساً ولكن أيضاً بسبب الصّعوبة نفسها في التّعبئة. فلم تجد الشّرطة أيّة عوائق لإغلاق المداخل وتوقيف المتظاهرين الخمسين الذين وصلوا إلى المكان(٢٢٢). على الرغم من أنّ «ردود الأفعال التي أعقبت الانتفاضة لم تكن في مستوى آمال اللّجنة»(٢٢٣) مثلما أقرّ بذلك محمد المسعري فقد نظّمت لجنة الدّفاع عن الحقوق الشرعيّة مظاهرات أخرى بعد حوالى ستّة أشهر لمحاولة استئناف الحركة. كان ذلك هو الحال أوّلاً يوم الجمعة ١٧ آذار/ مارس ١٩٩٥ عندما دعت اللّجنة أنصارها في كلّ من الرّياض وجدّة وحائل إلى أداء صلاة الظهر في مساجد عيّنتها اللّجنة والبقاء في تلك المساجد ساعة بعد انتهاء الصّلاة للتّعبير عن الاحتجاج(٢٢٤). وفي ٣١ آذار/ مارس دعت لجنة الدّفاع عن الحقوق الشرعيّة إلى عمل مماثل في بريدة(٢٢٥). أخيراً، وفي ٥ أيار/ مايو نُظّمت مظاهرات من النّوع نفسه في ثماني مدن من المملكة(٢٢٦). كانت نتيجة هذه الأيّام الثلاث أضعف من «انتفاضة بريدة». فبالنّسبة إلى المظاهرة الأولى تحدّثت اللّجنة عن ٢٠٠٠ شخص في الرّياض بقوا بعد الصّلاة و٦٠٠ قد يكونون انتظروا ساعة قبل المغادرة ـ وهو رقم مبالغ فيه على ما يبدو ـ ، ولم تذكر حتّى نتيجة المظاهرات في جدّة وحائل(٢٢٧). وفي ما يخصّ المظاهرة الثانية

(٢٢١) حوار مع عبد العزيز الوهيبي.

(٢٢٢) **الحقوق**، نشرة استثنائيّة (عدد ٣) (١٢ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤).

(٢٢٣) محمد المسعري، «أحداث بريدة،» (ندوة مسجلة) <http://www.22lajnah22.co.uk>

(٢٢٤) لجنة الدّفاع عن الحقوق الشرعيّة، بيان رقم ٢٤، ٨/ ٢/ ١٩٩٥.

(٢٢٥) لجنة الدّفاع عن الحقوق الشرعيّة، بيان رقم ٢٨، ٢٢/ ٣/ ١٩٩٥.

(٢٢٦) لجنة الدّفاع عن الحقوق الشرعيّة: بيان رقم ٣٣، ١٢/ ٤/ ١٩٩٥، وبيان رقم ٣٤، ٣/ ٥/ ١٩٩٥.

(٢٢٧) لجنة الدّفاع عن الحقوق الشرعيّة، بيان رقم ٢٧، ١٨/ ٣/ ١٩٩٥.

أحصت لجنة الدّفاع عن الحقوق الشرعيّة ٤٠٠٠ إلى ٥٠٠٠ شخص - وهو رقم مبالغ فيه أيضاً بشدة حسب بعض الحاضرين[٢٢٨]، من دون أن توضّح من الذي أتى للصّلاة فقط ومن بذل جهداً للانتظار ساعةً مثلما طُلب منه[٢٢٩]. أخيراً كانت نتيجة اليوم الثالث من السّوء بدرجة جعلت لجنة الدّفاع عن الحقوق الشرعيّة لا تخصّص لها إلّا بعض الأسطر في نشرتها الصادرة في ١٠ أيار/ مايو ١٩٩٥[٢٣٠] وبعبارات تشكّل اعترافاً ضمنيّاً بالفشل. والأمر الأهمّ هو أنّ هذه اللّجنة لم تنظّم بعد ذلك أيّ يوم للتّظاهر. فضلاً عن ذلك كانت هذه الفترة هي التي اقتربت فيها لجنة الدّفاع عن الحقوق الشرعيّة من الإفلاس[٢٣١] بعد أن أنفقت القسم الأكبر من مداخيلها في إغراق السعوديّة بمنشورات الفاكس من دون أن تتمكّن من تكوين التعبئة المأمولة. بعد الإقرار بفشل الاستراتيجيّة المتّبعة من قبل اللجنة، صرّح محمد المسعري: «للحصول على هذه التعبئة كدنا نصل إلى الإفلاس بإرسال آلاف الفاكسات. فلو كان هناك هيكل أو منظّمة على الأرض، كانت أربعة فاكسات فقط ستكون كافية!»[٢٣٢]. إضافة إلى ذلك تفاقمت الصّعوبات الماليّة للجنة بسبب اعتقالات أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤ التي شملت بعضاً من أهمّ جامعي الأموال للّجنة بدءاً بالعودة والحوالي[٢٣٣].

أخيراً ومع انتقال الحركة إلى لندن وخصوصاً بعد أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤ أصبحت تعاني عجزاً صارخاً في الموارد اللّازمة لأنّها لم تعد تملك في صلبها سوى بعض المثقّفين بدءاً بالفقيه والمسعري بذاتهما. حاول هذان الرّجلان معالجة هذا النّقص قدر استطاعتهما، بدفع «قيادات

---

(٢٢٨) حوار في بريدة مع الشّباب الذين شاركوا في المظاهرة ورفضوا الكشف عن أسمائهم.

(٢٢٩) لجنة الدّفاع عن الحقوق الشرعيّة، بيان رقم ٣١، ٣١/ ٣/ ١٩٩٥، بيان رقم ٣٢، ٣١/ ٣/ ١٩٩٥.

(٢٣٠) **الحقوق** (١٠ أيار/ مايو ١٩٩٥).

(٢٣١) حوار مع محمد المسعري، ولكنّ المسعري لم يعلن عن نفسه بأنّه أخفق رسميّاً إلّا في أيار/ مايو ١٩٩٨. انظر: Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*, p. 142.

(٢٣٢) انظر: حوار مع محمد المسعري، وانظر أيضاً: المسعري، «أحداث بريدة،» (ندوة مسجلة).

(٢٣٣) محسن العواجي، «كرم الحوالي ولؤم الفقيه: سر أكشفه لأول مرة،» <http://www.wasatyah.com>.

شرعيّة» مفترضة تتولّى قيادة الحركة من السعوديّة. ويضيفون أن هذه القيادات حافظت على سرّية[٢٣٤] أسمائها لدواعٍ أمنيّة. غير أنّ هذه الحجّة لم تكن مقنعةً على ما يبدو[٢٣٥].

وأخيراً، فإنّ الضّربة القاضية التي وجّهت لآمال المسعري والفقيه في رؤية حركة شعبيّة وليدة تنبع من تحسّن الوضع الاقتصادي النّسبي ابتداءً من ١٩٩٤[٢٣٦]، وهو تحسّن سمح بارتفاع نفقات الدّولة خصوصاً في مجال الخدمات. ونتج عن ذلك أنّ الخطاب الجديد للجنة الدّفاع عن الحقوق الشرعيّة أصبح متهاوياً جزئيّاً. فبدءاً من نهاية ١٩٩٥ يجوز أن نعتبر أنّ تأثير لجنة الدّفاع عن الحقوق الشرعيّة والحركة الإسلامية للإصلاح من بعدها، كان تأثيراً محدوداً وأنّهما لا تشكّلان بأيّة حال قوة تعبئة.

٣ ـ تأثير الانفتاح على الإسلاميّين غير الصحويّين

انطلاقاً من سنة ١٩٩٣، وفي اللحظة التي آل فيها اشتداد الصراع بين العائلة المالكة والمعارضين إلى القضاء على أيّة فرصة دعم من قبل الجماعات، جرى تقارب غير متوقّع بين المعارضين الصحويّين الذين هم أحوج ما يكونون إلى حلفاء يمكن تعبئتهم وبين التيارات الإسلاميّة الراديكاليّة التي تنشط على هامش الصّحوة.

كان بإمكان هذا التقارب، الذي وصفناه سابقاً، أن يجسّم، من النّاحية السوسيولوجيّة، الاتّحاد في خدمة مشروع الطّبقات المتوسّطة المتديّنة الإسلامي نفسه الذي تجسّده الصّحوة، وشباب المدن الفقراء (والفصائل المهمشة بصفة أعمّ) التي ينحدر منها جزئيّاً[٢٣٧] الرّفضيون والجهاديّون. لقد بيّن جيل كيبل (Gilles Kepel) أنّ هذا النّوع من التّحالف

---

(٢٣٤) انظر مثلاً: لجنة الدّفاع عن الحقوق الشرعيّة: بيان رقم ١٨، ١١/٩/١٩٩٤، وبيان رقم ٢٨، ٢٢/٣/١٩٩٥.

(٢٣٥) حوار مع صحويّين سعوديّين.

(٢٣٦) Steffen Hertog, «Segmented Clientelism: The Politics of Economic Reform in Saudi Arabia,» (Ph. D. Thesis, Oxford, Oxford University, 2006), p. 148.

(٢٣٧) جزئيّاً فقط لأنّنا رأينا بأنّ استقطاب التيّار الجهادي تنوّع أكثر بعد ١٩٨٧.

على غرار ما حدث مع الثّورة الخمينيّة في إيران يمكن أن يسمح للمعارضة الإسلاميّة بتحقيق النّصر[٢٣٨]، غير أنّ هذا التّحالف جاء متأخّراً جدّاً في السعوديّة، أي في الوقت الذي ابتعد فيه عن الحركة الاحتجاجية الجزء الأقوى والأكثر تنظيماً في الصّحوة ـ ممثّلاً في الجماعات ـ.

لم يكن هذا التّقارب المتأخّر ليسمح أيضاً بإضعاف شعبيّة الجاميّين ـ فقد بيّنا أنّ الصحويّين كانوا يأملون ذلك أساساً ـ ولا بمعالجة مشاكل تعبئة المعارضة. في الواقع كانت شبكات الرّفْضيين والجهاديّين تضمّ في أفضل الحالات بضع مئات من الأشخاص الذين كانوا مراقَبين في أغلب الأحيان من الأجهزة الأمنية. وما زالت طرق عملهم مختلفةً عن الطّرق المفضّلة للصحويّين. ففي المحصلة لم يكن لهذا التّقارب إلّا تأثير قليل على الطّاقة التعبويّة للصّحوة.

رابعاً: فشل مفارق

منذ بداية ١٩٩٣ بدت المعارضة الصحويّة محكوماً عليها إذاً، بالسّقوط بسبب رفض الجماعات مواصلة وضع بنيتها التعبويّة على ذمّتها. وهكذا، لم يؤدِّ القمع الذي بدأ في منتصف ١٩٩٣ سوى إلى تعزيز مسار كان قد انطلق بالفعل. في هذا السّياق فإنّ «انتفاضة بريدة» لم تمثّل قمّة الحركة بل علامة نهايتها المحتومة.

ختاماً، لنرسم حصيلة «انتفاضة الصّحوة». إنّ قراءةً سريعةً لنتائجها تدلّ في ما يبدو على أنّها فشلت فشلاً جليّاً. فعلى الرغم من جهود أعضائها لم تستطع في الواقع رؤوس حربة المعارضة الصحويّة أن تفعل شيئاً لإخضاع النّظام. وهكذا فإنّ الإصلاحات[٢٣٩] الثلاثة الوحيدة التي تبنّتها السّلطة في آذار/ مارس ١٩٩٢، ألا وهي تكوين مجلس الشّورى والنّظام الأساسي للحكم ونظام المناطق ـ لا تشكّل إلا استجابة منقوصة لطلباتهم. فالنظام الأساسي للحكم ونظام المناطق هما قبل كل شيء

(٢٣٨) Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, translated by Anthony F. Roberts (Cambridge: Harvard University Press, 2003), pp. 23- 25.

(٢٣٩) Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, pp. 172-173.

إجراءان «تجميليان» لا يغيران في شيء من طبيعة النظام السياسي أو توازن السلطات(٢٤٠). أمّا مجلس الشّورى الذي كان بالفعل أوّل طلبات خطاب المطالب فقد دخل في النهاية حيّز التنفيذ في آب/ أغسطس ١٩٩٣ ولكنّه لا يحظى إلّا بسلطات هامشيّة وهو يدين بالولاء الكامل للعائلة المالكة(٢٤١). والأسوأ من ذلك أنّ كثيراً من أعضائه كانوا من التكنوقراط الليبراليّين وهم أنفسهم الذين أراد مشروع الصّحوة عزلهم عن الدّولة. لم تُمَثَّل المعارضة الصحويّة إلّا بشخص واحد، أحمد التويجري، وهو أحد الذين صاغوا «خطاب المطالب»، وأخذ قبل ذلك بمدّة مسافةً من المعارضة، كما كان انتماؤه إلى إحدى العائلات الأكثر قرباً من العائلة المالكة مطمئناً للسّلطة السياسيّة.

غير أنّ هذه القراءة الأولى تتركّز بصفة حصريّة على «الكلّيات» بما أنّها تتساءل فقط عن التّغييرات التي كان بإمكان المعارضة الصحويّة أن تدخلها في النّظام السياسي القائم. ولكنّ الأدبيّات المتعلّقة بنتائج الحركات الاجتماعيّة(٢٤٢) تبيّن جيّداً إلى أيّ مدى يصعب الجواب بشكل أحاديّ على سؤال النّجاح (أو الفشل) لعمليّة التعبئة، لأنّ هذا النّجاح يمكن أن يقاس حسب معايير مختلفة ومستويات عديدة. والأمر الأهمّ هو أنّ الاكتفاء بقراءة «شموليّة» تعني أن نفترض من **ناحية** أنّ أهداف الحركة الاحتجاجية متجانسة ـ متجاهلين بذلك كلّ النزاعات حول معناها التي تشقّها ـ ، ومن **ناحية أخرى** أنّ هذه الأهداف ترمي قبل كلّ شيء إلى إصلاح النّظام السياسي وهو ما يعني بأنّ مشروع المثقّفين الصحويّين هو وحده الذي يعطي معنىً للتّعبئة.

ثمّة مستويان آخران من النّجاح يمكن أن ندرسهما فعلاً ويترجمان بشكل أفضل بكثير أهداف المكوّنات الأخرى للحركة الاحتجاجية

---

(٢٤٠) Abdulaziz H. Al-Fahad, «Ornamental Constitutionalism: The Saudi Basic Law of Governance,» paper presented at: The Sixth Mediterranean Social and Political Research Meeting in Montecatini Terme, Italy, March 16-20, 2005.

(٢٤١) R. Hrair Dekmejian, «Saudi Arabia's Consultative Council,» *Middle East Journal,* vol. 52, no. 2 (Spring 1998), pp. 204-218.

(٢٤٢) William A. Gamson, *The Strategy of Social Protest* (Belmont: Wadsworth, 1990), and Lilian Mathieu, *Comment Lutter?, Sociologie et mouvements sociaux* (Paris: Textuel, 2004),

وخاصّة العلماء: **المستوى المتوسط** (وهو مستوى الحركة ذاتها والجماعات التي تؤلّفها)، **والمستوى التفصيلي** (وهو مستوى الأفراد).

التّقويم هنا أكثر إيجابيّة بكثير: فعلى **المستوى التفصيلي**، اكتسب الشّيوخ الصحويّون الكبار، بدءاً بسلمان العودة وسفر الحوالي، نوعاً جديداً من رأس المال خلال هذا الامتحان ـ سوف نسمّيه «الرأسمال الاحتجاجي» ـ وسوف يتمكّنون فور خروجهم من السّجن من استثماره لتعزيز موقعهم في الفضاء الاجتماعي وفي المجال الديني. بهذا المعنى يمكن القول بأن المعارضة أَثْرَتْ شخصياتها.

وعلى **المستوى المتوسّط** أيضاً، فإنّ المحصّلة أفضل بكثير؛ إذ تمكّنت الصّحوة من فرض نفسها كسلطة دينيّة شرعيّة وهو ما كان يمثّل، كما رأينا، أحد أهداف انخراط المشايخ في صلب المعارضة، فإنّ الذين لم يكونوا سوى دعاة في نهاية الثمانينيات من القرن الماضي تمّ اعتبارهم علماء منذ ذلك الحين ومن طرف الجميع. والأهمّ من ذلك أنّ فترة الاحتجاج قد مكّنت الصّحوة من فرض نفسها داخل حقل الحركات الاجتماعيّة في السعوديّة كإطار مرجعي لا محيد عنه، إلى درجة أنّ خصومها التاريخيّين أنفسهم من الرّفْضيين والجهاديّين انتهوا إلى تبنّي هذا الإطار بالانضمام إلى المعارضة في حدود السّنوات ١٩٩٣ ـ ١٩٩٤. سوف يكون لهذا نتائج أساسيّة بالنّسبة إلى المستقبل، فسنرى لاحقًا أنّ أية محاولة لتعبئة مستقبليّة كان لا بدّ لها من أن تربط نفسها بأي شكل من الأشكال بإرث الاحتجاج الصحوي.

الفصل السابع

الإسلاميون بعد المعركة

شهد العام ١٩٩٥ نهاية «انتفاضة الصحوة»، لقد كانت عاجزةً عن خلق تعبئة حقيقيّة، ووجدت نفسها في خضمّ مزاحمة شرسة مع منافسيها التاريخيّين داخل المجال الديني، لتُسحَق من ثَمّ بفعل القمع، ويُخمَد أوارُها؛ فجميع القادة الصحويّين المشتركين في الاحتجاج يقبعون الآن وراء القضبان، شأنهم شأن المئات من الرفضيين والجهاديّين الذين اعتقلوا في الفترة نفسها أو غداة هجمات تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٥ قبل أن يتمّ إطلاق سراحهم تباعاً وعلى دفعات ابتداءً من عام ١٩٩٧.

واعتباراً من أواخر التسعينيات، سيبدأ التيار الإسلامي الحركي السعودي في إعادة تنظيم صفوفه واستعادة مركزه السابق في الفضاء الاجتماعي السعودي، وذلك على الرغم من اختلاف السياق الجديد جذريّاً عن ذاك الذي كان سائداً قبل الاحتجاج. ذلك أنّه كان لهذا الاحتجاج آثاره الكبيرة على النفوس بما جعله يغدو نقطةً مرجعيّةً أساسيّةً، حتّى لدى غير المنتمين إلى أوساط الصحوة التاريخيّة التي شهدت نقاشاً واسع النطاق لمّا ينته بعد حول معنى الصحوة كحركة اجتماعيّة. وأخيراً، فقد كان لشروع النظام في إجراء تعديلات مؤسسيّة أثره العميق؛ إذ تمّت إعادة تحديد القواعد التي تحكم بعض مجالات الفضاء الاجتماعي المركزيّة، وخصوصاً المجال الديني. وهكذا اضطرّ النظام إلى القطع مع بعض الآليات التي كانت تضمن إلى وقت قريب دوامه، وإلى تجديد نفسه.

أضف إلى ذلك، إنّ سياق النصف الثاني من التسعينيات كان مطبوعاً بسلسلة من التحوّلات الخطيرة التي غيّرت في العمق البيئة التي تطوّرت فيها الصحوة، ممّا ولّد موارد ومساحاتٍ جديدةً.

فعلى **المستوى الخارجي**، شهدت الحركة الإسلاميّة العالميّة تطوّراتٍ خطيرةً مع الصعود المدوّي للجهاد العالمي مجسّداً في أسامة ابن لادن، والذي بلغ ذروته في هجمات ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ من **جهة أولى**؛ وتأكيد الحركات الإسلاميّة الديمقراطيّة وجودها في مختلف بلدان الشرق الأوسط، من **جهة أخرى**. فقد أثّرت هذه التطوّرات ـ التي لن ندرس مداخلها ومخارجها الآن[1] ـ في الحركة الإسلاميّة السعوديّة حين غدت في الوقت ذاته مصدر إلهام لنشطائها، ومخزوناً احتياطيّاً لحلفاء مُحتمَلين.

أمّا على **المستوى الداخلي**، فقد حدثت أيضاً تطوّرات حاسمة مسّت المجال السياسي في المقام الأوّل. ففي تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٥، أصيب الملك فهد بجلطة دماغية جعلته غيرَ قادر على الحكم، ما استدعى تعويضه، بحكم الأمر الواقع، بوليّ العهد الأمير عبد الله. وقد أدّت هذه الترقية، إلى رتبة عاهل غير معلَن إلى تغيير خفيّ ولكنّه حقيقي، في موازين القوى داخل المجال السياسي السعودي الذي كان إلى حدّ ذلك الوقت تحت سيطرة السُدَيْرِيين. ومنذ تلك اللحظة، سيتمكّن عبد الله على رأس زمرة من علماء الصف الثاني ـ من بينهم الأميران مشعل ومتعب، إضافةً أيضاً إلى أبناء الملك الراحل فيصل، بمن فيهم سعود وتركي ـ من تقوية نفوذه بكلّ عناد. ويمكن أن نعتبر العام ١٩٩٩ النقطةَ الفاصلةَ التي ستشهد، للمرّة الأولى منذ أيّام التنافس بين فيصل وسلفه سعود في منعطف الستينيات، حالةً من الاستقطاب الثنائي النسبي في المجال السياسي. وإذا ما كان السُدَيْرِيون لا يزالون في مكانهم، إلّا أنّ سيطرتهم باتت منذئذٍ مهدّدةً. ولتقوية موقفه، بدأ كلّ من الجناحين في البحث عن حلفاء في الفضاء الاجتماعي في ما شبّهه بعضُ

---

(١) للاطلاع على مناقشة مفصّلة لهذه التطورات، انظر: Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, translated by Anthony F. Roberts (Cambridge: Harvard University Press, 2003).

السعوديّين بـ «حملة انتخابيّة» حقيقيّة[٢]. وكما سنرى، فإنّ هذه التدخّلات من المجال السياسي لن تبقى من دون تأثير على التطورات التي تشقّ بقيّة المجتمع السعودي.

وبالتوازي، شهد المجال الديني تغييرات هامّةً ففي ١٣ أيار/ مايو ١٩٩٩، انتقل مفتي المملكة الشيخ عبد العزيز بن باز، و«البابا بلا منازع» للوهابيّة، إلى الرفيق الأعلى. وفي ١١ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠١، التحق به محمد بن عثيمين، وقد كان يعتبر بصفة غير رسميّة «الرجل الثاني» في المؤسسة الدينيّة الرسميّة، كما كان يتمتّع أيضاً بشعبيّة كبيرة. وقد خلّف اختفاء هاتين الشخصيّتين فراغاً هائلاً في أعلى هرم المجال الديني لن يملأه تعيين الشيخ عبد العزيز آل الشيخ[٣] في وظيفة المفتي. وفي الواقع، لم يكن عبد العزيز آل الشيخ معروفاً تقريباً عند الجمهور العريض، ولم يكن له سوى هالة محدودة فحسب داخل المجال الديني؛ وبهذا المعنى، تكون السلطة السياسيّة انتهكت صراحةً العُرف القاضي بأن تكون التعيينات على رأس المؤسّسة الدينيّة تعكس توزيع رأس المال في هذا المجال. وبهذا، يمكننا اعتبار تعيين آل الشيخ نتيجةً لسياسة التعديلات المؤسسيّة التي بوشرت في المجال الديني انطلاقاً من العام ١٩٩٣.

ومع ذلك، تبقى استقلاليّة المجال الديني (أو مظهر استقلاليّته) ضرورةً كبرى للحكومة السعوديّة، نظراً إلى أنها أحد شروط إنتاج الشرعيّة الدينيّة. إلّا أنّ عبد العزيز آل الشيخ، بسبب الشبهات التي شابت عمليّة تعيينه، لم يُوفّق في أداء دور مضفي الشرعيّة الذي يفترض أن يؤدّيه من الناحية النظريّة. وهذا ما أدّى بالنّظام إلى البحث عن جهات دينيّة قادرة على أداء هذه المهمّة من دون أن يمكن الطّعن في استقلاليّتها بمثل تلك السهولة. ولم يكن يصلح لهذا الدّور إلّا مرشّح واحد، هو مجموعة العلماء الصحويّين الذين راكموا رأسمالاً كبيراً من الاحتجاج يأمل النظام في إقناعهم بإعادة استثماره في المجال الديني، حتّى يستعيد هذا المجال ـ ومن ورائه النظام ـ ما افتقده من مصداقيّة.

---

(٢) محادثة مع مثقف سعودي.

(٣) انظر ترجمته على الموقع: <http://www.saaid.net>.

وسيكون في وسع العلماء الصحويّين، مقابل دعمهم الضمني للسلطة السياسيّة، استخدام مواردهم بكلّ حريّة من أجل اكتساح فعلي، وإن لم يكن على المستوى الرسمي، للسّلطة الدينيّة العليا التي أضحت شاغرةً منذ وفاة ابن باز وابن عثيمين. وقد كان العرض مغرياً خصوصاً لهؤلاء العلماء المتمرّدين الذين كانت طموحاتهم الدينيّة أحد الدوافع الرئيسة لتصعيد احتجاجاتهم. وهكذا سيكون تعيين آل الشيخ إيذاناً ـ غير رسمي ـ باندلاع أزمة خلافة على رأس مجال ديني، أضحى على غرار المجال السياسي وبحكم الواقع بلا رأس.

ولكي يمكن لهذا التكوين الجديد أن يتبلور، كان لا بدّ على النظام من أن يبادر إلى أن يغفر للعلماء الصحويّين جرائمهم الماضية. وهذا ما قام به بالفعل في ٢٥ حزيران/ يونيو ١٩٩٩ حين أطلق سراح كلّ من سلمان العودة وسفر الحوالي وناصر العُمَر، بعد أن كان أطلق على مدى العامين الماضيين سراح جميع النشطاء الصحويّين المسجونين تقريباً[٤]. وقد كان الأمر بإطلاق السّراح صادراً عن الأمير نايف الذي استقبل العلماء الثلاثة بصفة شخصيّة والذي حرص منذ تلك اللحظة على بناء علاقة خاصّة بهم[٥]. وهكذا تمّ توزيع الأدوار في المجال السياسي وأصبح نايف الوجه «المحافظ» وحليف المجال الديني، في حين غدا عبد الله، من خلال الخطّ الذي رسّخه عبر إنشاء مهرجان الجَنادريّة في عام ١٩٨٥، الوجهَ «الليبرالي» وصديق المجال الثقافي. ومع تفكّك العائلة المالكة، يمكننا أن نلحظ كيف بدأ منطق الصفقات التواطؤية التي كانت تربط إلى ذلك الوقت المجال السياسي بمجالات الإنتاج الفكري، ينكسر بدوره، وكيف أضحى كلّ جناح من العائلة المالكة يسعى إلى تحويل جزء من تلك الصفقات إلى حسابه.

أمّا في مجال الإعلام، فقد تمثّل تعزيز سلطة عبد الله في انفتاح نسبي؛ إذ تمّ **أوّلاً** السماح رسميّاً ببثّ القنوات الفضائيّة الأجنبيّة، وعلى رأسها قناة الجزيرة القطريّة المثيرة للجدل التي أنشئت في تشرين الثاني/

---

(٤) AFP, 26/6/1995.

(٥) **الإصلاح**: العدد ١٦٧ (أيار/ مايو ١٩٩٩)، والعدد ١٦٨ (تموز/ يوليو ١٩٩٩).

نوفمبر ١٩٩٦. ومن ثَمّة أضحت السلطة تسمح للصحافة السعوديّة بتناول قضايا أكثر جرأةً، والتعبير عن قدر أكبر من التنوّع في الآراء. وقد كانت صحيفة **الوطن**، التي تأسّست في أيار/ مايو ١٩٩٨ تحت رعاية الأمير خالد الفيصل، وهو حليف لعبد الله، في طليعة العاملين من أجل تجديد المشهد الإعلامي السعودي[٦]. وأخيراً، جاء فتح الإنترنت في أواخر شهر كانون الثاني/ يناير لعام ١٩٩٩ للاستخدام العامّ ـ على الرغم من استمرار الرقابة التي خبر المبحرون السعوديّون الالتفاف عليها ـ ليعزّز هذا الاتّجاه. ومع ظهور شبكة الإنترنت، وُلدت ظاهرة «المنتديات» لتغدو بمثابة «برلمان سعوديّ» حقيقي[٧] ليس على أعضائه المبحرين سوى اختيار اسم مستعار للمساهمة في نقاش مفتوح حول الشّؤون السياسيّة والدينيّة والاقتصاديّة للبلد. وقد ترافق انتشار هذه المنتديات من جهة أخرى مع عودة انعقاد الصالونات التقليديّة الأسبوعيّة.

وقد كانت أولى نتائج هذا الانفتاح ظهور فضاء عامّ بأتمّ معنى الكلمة، وإن كان لا يزال مثقلاً بالقيود. وفي هذا السياق، لم تعد الشبكات المنظمة الموجودة، بدءاً من الجماعات، المحتكِر الوحيد للنّفوذ، وهو ما بدا معه أنّ أحد الأسباب الرئيسة لفشل «انتفاضة الصحوة» بات منتفياً. ولسوف يساعد هذا التصوّر في إقناع بعض الناشطين بإمكانيّة معاودة النشاط. أمّا النتيجة الثانية لانتشار أماكن المناقشة، فهي إعادة إحياء حياة فكريّة حقيقيّة كانت تواريها السلطة السياسيّة وراء جدار كثيف من الصمت بعد تجاوزات أواخر الثمانينيات واحتجاج بداية التسعينيات. على أنّ الأهمّ من ذلك، هو أنّ الفضاءات التي بدأت في الظهور قد بدأت تشكّل هيئات جديدة للعمل الفكري وكسر احتكار النوادي الأدبيّة والقنوات الرسميّة الأخرى له. وفي هذا الإطار الجديد، ازدهر المثقّف السعودي وتنوّع.

وسيؤدّي سياق ما بعد الأزمة، ومختلف التغيرات المذكورة أعلاه،

---

(٦) Stéphane Lacroix, «Between Islamists and Liberals: Saudi Arabia's New Islamo-Liberal Reformists,» *Middle East Journal*, vol. 58, no. 3 (Summer 2004), p. 358.

(٧) عبد العزيز الخميس، «لماذا الديمقراطيّة وحقوق الإنسان العدوّ الأوّل للسعوديّة؟،» **القدس العربي**، ٣٠/ ١٢/ ٢٠٠٣.

انطلاقاً من أواخر التسعينيات إلى أن تعيش الصحوة تطوّرات خطيرة أدّت إلى تشظّيها إلى ثلاثة كيانات متنافسة كأشدّ ما يكون التنافس: أتباع «الصحوة الجديدة» الداعية إلى التخلي عن النشاط السياسي والاكتفاء بالعودة إلى النشاط الاجتماعي الذي كان لهم قبل الأزمة، و«الليبرو ـ إسلاميّون» الذين يدعون إلى إصلاح جذري للنظام السياسي مقرون بمراجعة الخطاب الديني السائد، و«الجهاديّون الجدد» الذين يجعلون، إلى جانب انتقاد الحكومة السعوديّة، على رأس أولويّاتهم الحرب الشاملة مع الولايات المتحدة ودعم تنظيم القاعدة.

ومن الجدير بالذكر هنا، وسنرى ذلك لاحقاً، أنّ ظهور هذه المجموعات وما دار بينها من صراعات، كان سابقاً على أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١. ومن هنا، فإنّ تلك الأحداث لن يكون لها في السياق السعودي سوى دور المسرّع لديناميّات موجودة بالفعل مسبقاً.

أولاً: صراع على التركة

كما أظهرت الفصول السابقة، فقد كان لفترة الاحتجاج الصحوي أعمق الأثر في حركة الصحوة الاجتماعيّة، بل وأثّرت حتّى في معناها. ففي أواسط التسعينيات، كانت الصحوة لا تزال تعني عند بعضهم في المقام الأول النشاط الاجتماعي الذي مارسته منذ الأيّام الأولى من وجودها، إلّا أنّها غدت عند بعضهم الآخر غير ممكنة الانفصال عن النشاط السياسي الذي باشرته منذ أواخر الثمانينيات. وقد ازداد الجدل الدائر بين هذين الاتّجاهين انطلاقاً من العام ١٩٩٣ حين اختارت الجماعات التابعة للصحوة أن تتخلّى نهائيّاً عن الاحتجاج وقصر نطاق عملها على المجتمع. وانطلاقاً من هذا التاريخ أيضاً، سيكتسي النشاط السياسي الصحوي، الذي كان منذ بداياته موضوع جدل مستتر بين العلماء والمثقفين، معنىً جديداً مع تعبئة الرّفْضيين والجهاديّين.

وفي ذروة «الانتفاضة»، فإنّ التباين بين قراءات الاحتجاج الصحوي ـ ومن ثَمّ الصحوة ـ التي قدّمها مختلف مؤيّديها، لم يكن جليّاً، وقد يكون التعتيم عليه إمّا متعمّداً لأسباب استراتيجيّة، أو لأنّ المرجعيّات المشتركة كانت تميل، في ظرفيّة النضال ضدّ العدوّ المشترك، إلى حجب التنافرات.

وبالمقابل، فإنّه لم يكن للخلافات، مع نهاية نشوة الاحتجاج، إلّا أن تظهر إلى العلن. وعليه، فإنّه لم يكن لحركة الصحوة نفسها إلّا أن تصبح مجال تنازع يتمثّل رهانه في تحديد معناها الحقيقي، وبالتالي، هويّة ممثّليها وورثتها الشرعيّين. وقد كان الرهان عالياً، وذلك نظراً إلى ما كانت تتمتّع به الصحوة من رأسمال رمزيّ قويّ في الفضاء الاجتماعي السعودي. وقد كانت تلك الخلافات على الميراث من الشراسة بحيث كان الحاصل منعدماً: فحصّة كلّ وريث من الرأسمال الرمزي تعتمد على مدى قدرته على نزع الشرعيّة عن منافسيه وتصويرهم كخونة لروح الصحوة.

وسيشهد سجن الحائر في الرياض، وإلى حدّ ما سجن الرُوَيس في جدّة، وهما السجنان المخصّصان عادة لسجن المعارضين السياسيين في السعوديّة، اعتباراً من عام ١٩٩٥، انفجار تلك الصراعات للمرّة الأولى. فعلى إثر تجميع المساجين الإسلاميّين في زنزانات مشتركة، بعد أشهر من الحبس الانفرادي، أمكن لهؤلاء الاتّصال بعضهم ببعض، ومن ثَمّة قضاء جزء كبير من وقتهم في مناقشة تجاربهم وأسباب فشل «انتفاضتهم». وقد أدّت تلك المناقشات إلى بروز عدّة مواقف بحسب المعنى الذي كان يضفيه كلّ طرف، قبل بضع سنوات، على الاحتجاج الصحوي.

ثانياً: الصحوة الجديدة أو إغراء المهادنة

هناك **أوّلاً** العلماء المهيمنون على حقل الصحوة، وعلى رأسهم سلمان العودة وسفر الحوالي اللذان يعتزمان مواصلة مشروعهم الأوّل في بناء سلطة دينيّة بديلة.

وفي سبيل هذا المسعى، فقد اختار العودة كما في الأيام الأولى من الصحوة، النشاط الاجتماعي المركّز على التربية واتخاذ موقف مهادنة في ما يتعلق بالسلطة السياسيّة، والامتناع عن أي انتقاد آنيّ لتسيير الشؤون الداخليّة. بل وصل الأمر إلى أكثر من ذلك؛ إذ وقفا إلى جانب العائلة المالكة في الأزمات الكبرى، كما كان عليه الحال غداة أولى التفجيرات التي طالت الرياض في ١٢ أيار/ مايو ٢٠٠٣، حيث سارع كبار علماء الصحوة إلى إصدار فتوىً جماعيّة تدينها. وبهذا الفعل، فإنّهم أضحوا مضطلعين بدور المضفي للشرعيّة الذي كانت تؤديه سابقاً المؤسسة الدينيّة

الرسميّة، والذي صعب على عبد العزيز آل الشيخ الاضطلاع به[٨].

وهذا ما اعترف به سلمان العودة، تلميحاً لا تصريحاً؛ إذ كتب ما يأتي:

«إنّ العناية بجانب واحد فحسب (من المشكلة)، واعتبار أنّ تغييره هو الحلّ، كتغيير الحاكم مثلاً، هو قصرُ نظر واختزالٌ للمسألة، وإلغاءٌ للمجتمع بأبعاده المختلفة، فالإصلاح يتطلّب تصوّراً شموليّاً يستهدف تربية الأمّة بكلّ جوانبها على الإسلام وقيمه وأحكامه، وإعداد الكوادر العلميّة المتنوّعة في ميادين الحياة كلّها»[٩].

لقد غدت المواقف القليلة التي اتّخذها الشيوخ الصحويّون الجدد بشأن القضايا الاجتماعيّة متمحورةً حول شجب ما يعتبرونه تشجيعاً على «الانحلال الأخلاقي». وفي هذا السياق، انحصرت معاركهم بشكل رئيس في مكافحة أيّ تغيير لوضع المرأة (التي تشمل على وجه الخصوص منحها حقّ قيادة السيارة)[١٠] أو لنظام التعليم[١١]، وهو ما كانوا يعرفون أهميته بالنّسبة إلى استمرار الشبكات الصحويّة ـ ولكن هنا مرّة أخرى، من دون أيّ مهاجمة للسّلطة السياسيّة التي لا تزال مع ذلك صاحبة القرار النهائي بشأن تلك المواضيع، ومن خلال هذه المواقف، شكّل هؤلاء العلماء الصحويّون ما أطلق عليه أحد خصومهم، وهو الشيخ علي الخضير، اسم «الصحوة الجديدة»[١٢].

كما أضحت الوسطيّة، التي عرّفوها ـ تابعين في ذلك بالخصوص للإسلاميّين المصريّين «الجدد»[١٣] ـ باعتبارها مبدأ «الاعتدال»، ولا سيّما

---

(٨) «بيان حول حوادث التفجيرات،» ١٦/ ٥/ ٢٠٠٣، <http://www.islamtoday.net>.

(٩) سلمان العودة، «حتّى يغيّروا ما بأنفسهم،» <http://www.islamtoday.net>.

(١٠) على سبيل المثال: «بيان حول حقوق المرأة ومنزلتها في الإسلام،» ١٣/ ٦/ ٢٠٠٣، <http://www.almoslim.net>، و«بيان العلماء حول قيادة المرأة للسيّارة،» ١٣/ ٧/ ٢٠٠٥، <http://www.islamlight.net>. وحول مسألة القيادة، نشير إلى أنّه منذ العام ٢٠٠٤ سُجّل تحوّل في موقف بعض الصحويّين، بمن فيهم عائض القرني (**الحياة**، ١٠/ ١/ ٢٠٠٤) وسلمان العودة.

(١١) انظر على وجه الخصوص: «بيان حول تغيير المناهج في السعوديّة،» ٤/ ١/ ٢٠٠٤، <http://www.islamtoday.net>.

(١٢) عليّ الخضير، «أصول الصحوة الجديدة،» <http://www.tawhed.ws>.

(١٣) Raymond William Baker, *Islam without Fear: Egypt and the New Islamists* (Cambridge: Harvard University Press, 2003).

في ما يتعلّق بالآخر غير المسلم، موضوعاً رئيساً في كتاباتهم[١٤]. وباسم هذا المبدأ، إلى جانب اعتبارات أكثر واقعيّة (متعلّقة بالمصلحة في مدلولها الفقهي)، دان شيوخ الصحوة الجديدة هجمات ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١[١٥]. كما إنّهم وقّعوا، بعنوان الوسطيّة أيضاً، في نيسان/ أبريل ٢٠٠٢ بياناً بعنوان «على أيّ أساس نتعايش» ـ سنعود لذلك لاحقاً ـ كان ثمرةَ مبادرةٍ من بعض الوارثين الآخرين للصّحوة: الليبرو ـ إسلاميّين. في هذه الوثيقة التي نشرت ردّاً على الرسالة المفتوحة «ما نقاتل من أجله» (What we are fighting for) التي وقّعها ستون مثقفاً أمريكياً، من بينهم صموئيل هنتنغتون (Samuel Huntington) وفرانسيس فوكوياما (Francis Fukuyama)، بهدف تبرير السياسة الأمريكيّة في «حربها ضدّ الإرهاب»، دعا ١٥٣ سعوديّاً من الموقّعين عليها إلى التعايش السلمي مع الغرب، مع تأكيد التزامهم بخصوصيّتهم السعوديّة والإسلاميّة[١٦].

إلّا أنّ هذا الحدث، يبيّن أيضاً حدود الوسطيّة الصحويّة الجديدة. فبعد تعرضّهم لضغوط مكثّفة من قاعدتهم ولهجمات شديدة العنف من جانب الجهاديين الجدد الذين اتّهموهم بالتراجع عن مبادئهم، أجبر الشيوخ الصحويّون على التوقيع، في آخر الأمر، على «بيان توضيحي»[١٧] نقضوا فيه الحجج المقدّمة في النصّ السابق نقطة بنقطة. ومنذ تلك اللحظة، سيكون على شيوخ الصحوة الجديدة، من دون التخلّي عن إبراز وسطيّتهم، الحرص كلّ الحرص على عدم تقديم تنازلات ظاهرة للسّلطة السياسيّة وللغرب. وسيستمرّون بذلك في التعبير عن تأييدهم لـ «القضايا الإسلاميّة» بدءاً من فلسطين والعراق. بل إنّهم لن يتردّدوا مثلاً في توقيع نصّ في تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٤ يعتبر الجهاد في العراق أمراً شرعيّاً، ويدعو الشعب السعودي إلى دعم «المجاهدين» في العراق بجميع الوسائل[١٨].

---

(١٤) سلمان العودة، «في مفهوم الوسطيّة،» ١٥/ ١٠/ ٢٠٠١، <http://www.islamtoday.net>.

(١٥) سلمان العودة، «رؤية حول أحداث أمريكا،» <http://www.islamtoday.net>، وسفر الحوالي، «بيان للأمّة عن الأحداث،» <http://www.alhawali.com>.

(١٦) «على أيّ أساس نتعايش،» ٢٩/ ٤/ ٢٠٠٢، <http://www.islamtoday.net>.

(١٧) «البيان التوضيحي،» ١٩/ ٥/ ٢٠٠٢، <http://www.wasatyah.com>.

(١٨) «خطاب مفتوح إلى الشعب العراقي المجاهد،» ٥/ ١١/ ٢٠٠٤، <http://www.islamtoday.net>.

وفي ما يتجاوز مواقفها المشتركة، فإنّ الصحوة الجديدة كانت ممزّقةً أيضاً بسبب تنازع شخصيّاتها على النفوذ الذي برز جليّاً بين عامي ٢٠٠٢ و٢٠٠٣ في صراعهم من أجل السيطرة على المجال الديني، وفي اعتمادهم استراتيجيّات متباينة. وكمثال على ذلك، فإنّ سلمان العودة سيواصل نهج وسطيّة متصاعدة سيغدو معها بشكل متزايد داعية «الوحدة الوطنيّة السعوديّة»، وهي وحدة تجمع، وهذا أمر غير مسبوق، السنّة غير الوهابيّين والشيعة الذين وصل بهم الأمر إلى الجلوس معهم جنباً إلى جنب في «مؤتمر الحوار الوطني» الذي نظّمه وليّ العهد الأمير عبد الله في حزيران/ يونيو ٢٠٠٣. وعلى العكس منه، رفض سفر الحوالي كلّ تقارب مع التيارات غير الوهابيّة في السعوديّة، وسعى أكثر من منافسيه، إلى الظهور بمظهر البطل المدافع عن «القضايا الإسلاميّة» (أي السنيّة في هذه الحالة) في جميع أنحاء العالم، بما في ذلك تأسيسه منظمة «الحملة العالميّة لمقاومة العدوان» في أيار/ مايو ٢٠٠٣[١٩]. وبهذا، احتفظ الحوالي بشعبيّة قويّة في الأوساط الصحويّة، وهي الشعبيّة التي كانت تتناقص عند سلمان العودة الذي اعتبره كثير من تلاميذه السابقين خارجاً عن الخطّ الصحوي، مقابل تزايدها داخل الأوساط غير الصحويّة. بيد أنّ حضور الحوالي في الجدل السعودي أخذ في التناقص منذ إصابته بجلطة دماغيّة في حزيران/ يونيو ٢٠٠٥، وهو ما فسح الطريق حاليّاً أمام بروز ناصر العُمَر، وهو شخصيّة رئيسة في الاحتجاج الصحوي لبداية التسعينيات، كي يحمل مشعل الصحويّة الجديدة المتصلّبة، ويواصل المنافسة مع سلمان العودة بالشروط نفسها.

ثالثاً: «الليبرو ـ إسلاميّون» والبحث عن نظام ملكي دستوري

برزت في مواجهة الصحويّين الجدد جماعتان مختلفتان جدّاً، ولكنّهما تتقاسمان عدّة خصائص من الناحيتين الأيديولوجيّة والسوسيولوجيّة. **أيديولوجيّاً**: ترى الجماعتان ضرورة مواصلة مسار النشاط السياسي، وإن كان في أشكال جديدة. **وسوسيولوجيّاً**: فإنّ معظم الأعضاء هم أساساً من

(١٩) انظر موقع الحملة: <http://www.qawim.org>.

مغموري الحقل الصحوي، أي هم صحويّو الصفّ الثاني (بمعنى أنّهم لا يظهرون بمظهر رموز للحركة، حتى ولو سبق لهم تأدية أدوار مهمّة في بعض الأحيان وراء الكواليس)، والرّفْضيون.

تابعت أولى هاتين الجماعتين ـ بطريقة أكثر حزماً ـ خطَّ المثقّفين الصحويّين المستنيرين وطورته، أولئك الذين دعوا لأوّل مرّة في أواخر الثمانينيات إلى إقامة «ديمقراطيّة إسلاميّة محافظة» مع انتقاد الخطاب الوهابي بحذر. وبحجة أنّ الاحتجاج الصحوي كان في المقام الأوّل حركة إصلاح سياسي، نادى ورثة الصحوة هؤلاء بإصلاح جذري للنظام السياسي السعودي وفسح المجال أمام إقامة ملكيّة دستوريّة. ورأوا أنّه ينبغي لهذا الإصلاح أن يقترن في المقام الأوّل ـ وهو ما سيسهّله في نهاية المطاف ـ بإجراء إصلاح شامل للخطاب الديني السائد. كما دعا هؤلاء النشطاء أيضاً من أجل بلوغ هدفهم ـ وبطريقة فريدة غير مسبوقة ـ إلى توحيد جميع المكوّنات السياسيّة والدينيّة السعوديّة إسلاميّين وليبراليّين، سنّة وشيعة. ولإظهار خصوصيّة هذا الموقع، سنطلق هنا على هؤلاء الإصلاحيّين، متابعين في ذلك عبد العزيز القاسم[٢٠]، اسم «الليبرو ـ إسلاميّين».

لقد تحدّدت الملامح الأوليّة لهذا التيار الليبرو ـ إسلامي داخل السجون السعوديّة نفسها من خلال النقاشات التي باشرها الإسلاميّون المسجونون حول بعض الشخصيّات مثل المثقّفين الصحويّين عبد العزيز القاسم وعبد الله الحامد، وفي البداية (لأنه ابتعد عنهم مبكّراً)، الناشط الرّفْضي السابق منصور النُقَيْدَان[٢١]. وبما أنّ السلطة اعتبرت هؤلاء، المجهولين إلى حدّ كبير عند الجمهور، ناشطين من الدرجة الثانية، فقد أطلقت سراحهم في نهاية عام ١٩٩٧[٢٢]. وبعد الإفراج عنهم، استفاد هؤلاء من الفراغ الناجم عن غياب سلمان العودة وسفر الحوالي وسعوا إلى فرض فهمهم الخاص للاحتجاج[٢٣]، مع الاستفادة من التغييرات

(٢٠) محادثة مع عبد العزيز القاسم. يتحدّث القاسم عن «الليبراليين ـ الإسلاميّين» و«الإسلاميّين ـ الليبراليين». انظر أيضاً: *Le Monde*, 5/3/2003.

(٢١) غير أنّ النُقَيْدَان ينتهي بالابتعاد عن الليبرو ـ إسلاميّين ليلتزم الليبراليّة بشكل صريح.

(٢٢) انظر أيضاً: **الإصلاح**، العدد ٩١ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٧).

(٢٣) منصور النقيدان، «تفجيرات العليا وقصة الفكر الإصلاحي،» **الرياض**، ١٥/ ٥/ ٢٠٠٣.

التي أدخلها الأمير عبد الله على المجالين الإعلامي والثقافي، من أجل التنظيم واكتساب الرؤية.

وكان أن وُلدت صالونات إسلاميّة ليبراليّة في الرياض برعاية مباشرة أو غير مباشرة لعبد الله الحامد وعبد العزيز القاسم، وفي بُرَيْدة برعاية سليمان الضحيان. وانفتحت الصحافة أيضاً، وقد باتت تسمح بمزيد من التنوّع في الآراء، على الليبرو ـ إسلاميّين ليتميّز فيها كلّ من منصور النُقَيْدَان وعبد الله بن بجاد العُتيبي منذ العام ١٩٩٨ من خلال مقالات لاذعة تتناول الطبيعة الاصطناعيّة للأورثوذكسيّة الوهابيّة، بينما تولّى عبد الله الحامد وعبد العزيز القاسم وضع الأسس الأوليّة لنظريّة سلفيّة في المجتمع المدني والديمقراطيّة[٢٤]. إلّا أنّ الإنترنت وبعض منتدياته ـ ولا سيّما «منتدى الوسطيّة» (حيث استخدم مصطلح الوسطيّة «الدّارج» الذي سبق أن استخدمه الصحويّون الجدد) الذي أسّسه المثقّف الصحوي محسن العواجي سنة ٢٠٠٠ ومنتدى «طُوَى»[٢٥] الذي يقدّم نفسه بوصفه «مجالاً للفكر الحرّ» ـ هذه المنتديات فرضت نفسها منبراً مفضّلاً لهؤلاء الليبرو ـ إسلاميّين. ولأنّها تجمع بين مجموعة واسعة من المستخدمين، من جميع أنحاء المملكة ومن جميع المذاهب، فقد سمحت هذه الفضاءات الافتراضيّة أيضاً بربط الاتصالات الأولى بين الليبرو ـ إسلاميّين، وأولئك الذين سيغدون حلفاءهم في مغامرة الإصلاح، أي الليبراليّون والإسلاميّون الشيرازيّون الشيعة، وإصلاحيّو الحجاز على وجه الخصوص.

وستساهم هجمات ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ على نيويورك وواشنطن من قبل تنظيم القاعدة، في جعل البيئة المحليّة مواتية بشكل خاصّ لتلقّي

---

(٢٤) تمّ جمع المقالات التي نشرها الحامد في ثلاثة كتب: **لكي لا يتحوّل الإسلام إلى طقوس؛ البحث عن عيني الزرقاء؛ وتعليم القرآن الكريم.** وبالنسبة إلى القاسم، انظر على سبيل المثال: «النظام الحقوقي الإسلامي وأزمة الوسائل ـ الديمقراطيّة كنموذج للجدل الفقهي،» **الوطن،** ٢١ و٢٨/ ١١/ ٢٠٠٢.

(٢٥) انظر: <http://www.wasatyah.com>, and <http://www.tuwaa.com>.

وقد تمّ غلق الموقع الثاني في العام ٢٠٠٤ من قبل السلطات، بينما غزا الناشطون المحافظون الموقع الأوّل ممّا حدا بمستخدميه الليبرو ـ إسلاميّين إلى تركه. ومن حينه، أخذت مواقع أخرى المشعل: دار الندوة (<http://www.daralnadwa.com>، أغلق نهاية ٢٠٠٥)، المحاور (<http://www.mohawer.net>)، الطومار (<http://www.tomaar.net>)، . . . إلخ

خطاب الليبرو ـ إسلاميّين. فقد كانت السعوديّة المتورّطة بقوّة (كان خمسة عشر من بين الذين قاموا بمهاجمة مركز التجارة العالمي والبنتاغون من ذوي الجنسيّة السعوديّة، علاوةً عن أن منسّق تلك الهجمات هو أسامة بن لادن) والمنتَقَدَة من قبل الصحافة والحكومات في جميع أنحاء العالم(٢٦)، تعيش بالفعل غداة الهجمات أزمة وعي وطني حقيقيّة، وستُظهر الأوساط الثقافيّة والدينيّة السعوديّة رغبةً مزدوجة: فهم يشعرون من ناحية أولى بضرورة إعطاء تعهّدات بالانفتاح والاعتدال، ويريدون من جهة أخرى، تأكيد التزامهم بخصوصياتهم الثقافيّة والدينيّة في مواجهة ما يتعرّضون له من انتقادات. وقد كان التوفيق بين هاتين الضرورتين هو بالضّبط ما يقترحه عليهم الليبرو ـ إسلاميّون.

وبإدراك أنّ الرياح تهبّ في صالحهم أكثر من أيّ وقت مضى، أطلق فصيل من الليبرو ـ إسلاميّين مبادرةً أولى واسعة النطاق في نيسان/ أبريل ٢٠٠٢ بنشرهم بيان «على أيّ أساس نتعايش» الذي يدعو إلى التعايش السلمي مع الغرب في كنف احترام قيم كلّ منهما. وقد حظي هذا البيان الذي كتبته مجموعة تضمّ عبد العزيز القاسم والمثقّف الصحوي عبد الله الصبيح(٢٧)، بدعم قسم هامّ من رموز الاحتجاج الصحوي، بدءاً من الشيوخ الثلاثة: سلمان العودة وسفر الحوالي وناصر العمر، بعد أن رأوا في ذلك فرصة فريدة لإظهار وسطيّتهم.

وقد مثّل هذا الدعم بالنسبة إلى اللّيبرو ـ إسلاميّين فرصةً لتكريس جهودهم في فرض أنفسهم ورثةً شرعيّين للصحوة، وهي جهود كانت على قدر خيبة الأمل التي سبّبها ـ بعد أيّام فحسب من ذلك ـ انسحاب الشيوخ الثلاثة تحت الضغط المزدوج لأتباعهم، ولخصومهم الجهاديّين الجدد. أمّا بالنسبة إلى اللّيبرو ـ إسلاميّين، فالاستنتاج الوحيد الذي يطرح نفسه هو أنّ العلماء الخاضعين لمنطق مجالهم، وبالنتيجة «فئويون» أكثر

(٢٦) J. E. Peterson, *Saudi Arabia and the Illusion of Security* (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 59sq.

(٢٧) محادثة مع عبد العزيز القاسم.

من اللّزوم ليكونوا على استعداد لتحمل مخاطر سياسيّة حقيقيّة، لا يمكن التعويل عليهم؛ ومن هنا، فإنّ الحركة الليبرو ـ إسلاميّة لن تكون إلّا حركة مثقفين.

وإذا ما كان الليبرو ـ إسلاميّون قد خسروا سنداً مهمّاً، فهم ما زالوا يحتفظون بآخر يفوقه أهميّة بداهة، ألا وهو وليّ العهد الأمير عبد الله، الذي اختار في صراعه مع إخوته في المجال السياسي، دعم الإصلاحيّين من جميع المشارب من طرف خفيّ ـ بمن فيهم الليبرو ـ إسلاميّون ـ لأنّهم بدوا له، خلال سعيه إحداث تغيير في الوضع السياسي الراكد منذ عقود لفائدة السُدَيْرِيين، أنّهم حلفاء موضوعيّون. فنشر أوّل عريضة ليبرو ـ إسلاميّة في ٣٠ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٣ تدعو إلى دمقرطة «إسلاميّة» للنظام السعودي بعنوان «رؤية لحاضر الوطن ومستقبله»[٢٨]، سبقته اتّصالات غير رسميّة بين بعض مستشاري عبد الله وعدد من الشخصيّات التي كانت وراء العريضة[٢٩]. وهذا قبل أن يستقبل وليّ العهد في أوائل شباط/ فبراير أربعين شخصيّةً من الموقّعين الـ ١٠٤ على العريضة ويصرّح لهم بلا مواربة: «رؤيتكم هي مشروعي»[٣٠].

وفي ٢٠ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣، نشر الليبرو ـ إسلاميّون عريضةً ثانيةً بعنوان «نداء وطني إلى القيادة والشعب معاً ـ الإصلاح الدستوري أولاً»[٣١]، كان كاتبها الأساس عبد الله الحامد (في حين كانت العريضة السابقة محرّرةً جماعيّاً، وبمشاركة كبيرة لليبراليّين)[٣٢]. وقد تبنّت هذه العريضة الثانية لهجةً بَدَت في آنٍ أكثر إلحاحاً وأكثر اتّساماً بالطابع الإسلامي: فهي تطالب بولادة ملكيّة دستوريّة إسلاميّة، تكفل المساواة في الحقوق ومشاركة الجميع، في غضون ثلاث سنوات.

---

(٢٨) «رؤية لحاضر الوطن ومستقبله،» **القدس العربي**، ٣٠/ ١/ ٢٠٠٣.

(٢٩) محادثة مع الليبرو ـ إسلاميّين.

(٣٠) محادثة مع متروك الفالح.

(٣١) «نداء وطني إلى القيادة والشعب معاً ـ الإصلاح الدستوري أوّلاً،» إيلاف، ٢٠/ ١٢/ ٢٠٠٣.

(٣٢) محادثة مع محمد سعيد طيّب.

وتعكس قائمة الموقّعين الـ ١١٦ في المقام الأوّل صورةَ توافق سياسي غير مسبوق حول الأفكار الليبرو ـ إسلاميّة. فهي تضمّ ليبراليّين سابقين، مثل محمد سعيد طيّب، وإسلاميّين سابقين من الشيعة الشيرازيّين، على غرار جعفر الشايب، وإصلاحيّين حجازيّين، منهم بالخصوص عبد الله فراج الشريف، وإصلاحيين أحسائيين، مثل مهَنّا الحبيّل، والأهمّ من ذلك، عدداً كبيراً من المثقفين الصحويّين بدءاً بالمثقّفين الصحويّين المستنيرين الأكثر نفوذاً في التسعينيات ممّن بقوا في المملكة، وبالخصوص عبد الله الحامد، وعبد العزيز القاسم، وحمد الصليفيح، ومحسن العواجي، ومحمد الحُضيف وعبد العزيز الوهيبي. وبعد ضغط مكثّف، قرّرت حفنةٌ من العلماء قليلي العدد نسبيّاً الانضمام إليهم، منهم عبد الله الزايد، وموسى القرني، وحمزة حافظ، وثلاثتهم أساتذة في الجامعة الإسلاميّة في المدينة المنورة، وسليمان الرشودي، الذي كان عضواً مؤسّساً للجنة الدفاع عن الحقوق الشرعيّة إلى جانب كلّ من الحامد والصليفيح.

ونتيجة الوعي بأنّ الحركة لا تزال تقتصر على بعض النخب ولم تتغلغل بعد في صفوف النّاس، رأى قسم من الليبرو ـ إسلاميّين أنّ الوقت قد حان لإقامة الهياكل اللّازمة لتعبئة شعبيّة لفائدة الإصلاح. إنّه مشروع «سداد»، والتسمية اختصار معكوس للحروف الأولى لعبارة «دعوة الإصلاح الدستوري السعوديّة». وتقوم فكرة هذا المشروع على إنشاء أمانات مرتبطة بالمشروع في جميع محافظات المملكة، وإنشاء ديوانيّات إصلاحيّة في كلّ مدينة من أجل إشراك الشعب في النقاش[٣٣]. وفي ٢٦ شباط/ فبراير ٢٠٠٤، تم تنظيم لقاء إسلامي ليبرالي ضمّ عشرات من النشطاء في أحد فنادق الرياض لمناقشة الأمر. وبعد ثلاثة أسابيع، تمّ القبض على أبرز القادة الإصلاحيّين، مما أدّى إلى توقّف الحركة الليبرو ـ إسلاميّة. وتعكس هذه الاعتقالات في المقام الأول انقلاب الأمير عبد الله واستياءه من رفع سقف المطالب الليبرو ـ إسلاميّة. والأهمّ، أنّ تلك الاعتقالات لم تفرز أيّ

(٣٣) محادثة مع سعود السرحان.

ردّ فعل في الفضاء الاجتماعي الذي بقي ـ إذا استثنينا العريضة التي وقعها ١٠٥ من مقرّبي الليبرو ـ إسلاميّين[٣٤] ـ غير مبال تماماً. وسيبقى كلّ من عبد الله الحامد ومتروك الفالح والليبرالي عليّ الدميني في السجن حتّى وصول الملك عبد الله سدّة العرش في ١ آب/ أغسطس ٢٠٠٥، حيث قرّر، وفاءً لتحالفاته السابقة، العفو عنهم. وقد حاول الحامد والفالح منذ ذلك الحين إنعاش التعبئة، ولكنّهما فشلا في ذلك حتّى الآن.

رابعاً: الجهاديّون الجدد في خدمة الجهاد العالمي

أمّا المجموعة الثانية من ورثة الصحوة المعلَنين، فتتألّف حصراً من العلماء. وهي ترى، على غرار الليبرو ـ إسلاميّين، ضرورة مواصلة السير على طريق النضال السياسي .**أيديولوجيّاً**، يضع هؤلاء في قلب رؤيتهم للعالم مبدأ الولاء والبراء الذي يفهمونه فهماً شموليّاً، يتجاوز رفض المسلمين غير الوهابيّين، ومستوحىً في الوقت ذاته من القراءات الرّفْضية والصحويّة. فهم يجعلون، على هدي أبي محمد المقدسي، من هذا المبدأ أساساً لرفض الأنظمة القائمة، وصولاً إلى تكفيرها، ويرون فيه، على خطى محمد سعيد القحطاني، دعوةً إلى القطيعة مع الغرب ـ وهي القطيعة التي تتّخذ عندهم شكل الحرب الشاملة. ولتمييز هذه المجموعة من ورثة الصحوة، فإنّنا سنطلق عليهم اسم «الجهاديّون الجدد».

كما في حالة الليبرو ـ إسلاميّين، فقد شهدت السجون السعوديّة ـ سجن الحائر في هذه الحالة ـ تشكّل أوّل جنين لما سيكون مستقبلاً تيّار الجهاديّين الجدد[٣٥]، وذلك عقب اجتماع اثنين من الشخصيّات البارزة، لم يسبق لهما، بسبب تحدّرهما من أوساط إسلاميّة مختلفة، أن تقابلا؛ **الأوّل** هو الشيخ الصحوي علي الخضير، المولود عام ١٩٥٤ في بريدة، والمتخرّج من فرع القصيم بجامعة الإمام، وأحد موقّعي مذكّرة

---

(٣٤) «بيان التضامن مع القيادة الإصلاحيّة المعتقلة،» .<http://www.metransparent.com>

(٣٥) منصور النقيدان، «خريطة الإسلاميّين في السعوديّة وقصّة التكفير».

النصيحة، والذي تطوّر حتى العام ١٩٩٤ في ظلّ سلمان العودة، بل كان أيضاً أحد محرّكي «انتفاضة بريدة»[٣٦]. **والثاني**، هو الشيخ الشابّ ناصر الفهد، المولود عام ١٩٦٨ في الرياض الذي شغل منصب معيد في قسم العقيدة في جامعة الإمام، وهو قريب تاريخيّاً من الدوائر الرّفْضية، واعتُقل في آب/أغسطس ١٩٩٤[٣٧] بسبب قصيدة يهجو فيها مها السُديري، زوجة الأمير نايف[٣٨].

وعلى غرار خصومهم الليبرو ـ إسلاميّين، ولأنّهما يعتبران من إسلاميّي الصفّ الثاني في نظر السلطات، تمّ إطلاق سراح الخضير والفهد في ١٩٩٧[٣٩]، في الوقت الذي كان فيه كبار شيوخ الصحوة لا يزالون وراء القضبان. وبتحرّرهما، أقاما علاقات مع علماء آخرين ممّن يشاطرونهما الاعتقاد، ومنهم الشيخ الرفضي والمهدوي السابق أحمد الخالدي، الذي سبق أن دخل هو أيضاً سجن الحائر في العامين ١٩٩٥ و١٩٩٦[٤٠]، وعبد الله السعد، والعضو السابق في إخوان بريدة سليمان العلوان، وهما من مشاهير شيوخ أهل الحديث وسبق لهما التردّد في بداية التسعينيات على حلقات الرّفْضِيين، ولا سيّما على مجموعة بيت شبرا[٤١].

ويبدو أنّ إدراك هؤلاء العلماء لهامشيّتهم نسبيّاً في المجال الديني السعودي، هو ما كان وراء انضوائهم تحت سلطة شيخ كبير وجليل، هو حمّود الشُعيبي، المناصر القديم الوحيد المنضمّ إلى التيّار الجهادي الجديد. ولم يكن انضمام الشُعيبي يمثّل أيّ مفاجأة؛ إذ كان أكثر مناصري التسعينيات اشتهاراً بالتصلّب. لهذا السبب، وانطلاقاً من العام ١٩٩٥، وفي حين كان معظم شيوخ الاحتجاج الصحوي وراء القضبان، فإنّه قام باجتذاب بعض الأشخاص الأكثر راديكاليةً في الحركة الإسلامية السعودية

---

(٣٦) محادثة مع سليمان الضحيان.

(٣٧) «من هو ناصر الفهد؟،» **الرياض**، ٢٣/١١/٢٠٠٣.

(٣٨) محادثة مع سعود السرحان.

(٣٩) **الإصلاح**، العدد ٩٢ (كانون الثاني/يناير ١٩٩٨)، و«من هو ناصر الفهد؟».

(٤٠) «الخالدي العائد من التكفير،» **الشرق الأوسط**، ١٤/١٢/٢٠٠٣.

(٤١) محادثة مع فهد الشافي.

ضمن طلّابه: بعض الصحويّين السابقين الذين ساروا في اتّجاه راديكالي، وعدد كبير من الرفضيين والجهاديّين[٤٢]. وفي هذا الإطار، تعرّف إلى عليّ الخضير الذي أصبح من طلّابه المقرّبين قبل أن يعرّفه ببقيّة الشيوخ الذين سبق ذكرهم.

وستشهد أواخر التسعينيات أيضاً ارتسام الخطوط العريضة للتّقارب بين هؤلاء الشيوخ الجهاديّين الجدد وأنصار الجهاد العالمي أعضاء شبكة أسامة بن لادن الذين سيتجمّعون قريباً في ما سيعرف لاحقاً باسم «تنظيم القاعدة في شبه جزيرة العرب». وإذا ما كان هؤلاء، بعد «سطو» ابن لادن الرمزي على الاحتجاج الصحوي انطلاقاً من العام ١٩٩٤، يجعلون أصل تحرّكهم هم أيضاً «انتفاضة الصحوة»، إلّا أنّهم يمثّلون في الواقع كياناً من خارج رحم الصحوة متولّد ـ كما بيّنه توماس هغهامر (Thomas Hegghammer)[٤٣] ـ عن سياق راديكالي نشأ خارج السعوديّة. فخيار الجهاد العالمي، المعتمَد رسميّاً لدى الأوساط القياديّة في تنظيم القاعدة في أفغانستان في ١٩٩٨، ينخرط على كلّ حال في التاريخ العالمي للإسلام الراديكالي، وليس له أيّ خصوصيّة سعوديّة.

يبقى أنّ لعقيدة هؤلاء الناشطين صلاتٍ أيديولوجيّةً قويّةً مع عقيدة الجهاديّين الجدد من حيث اشتراكهم في عداوتهم الجذريّة للغرب وللنّظام السعودي، وهذا على الرغم من وجود بعض نقاط خلاف جوهريّة، فالشيوخ الجهاديّون الجدد أكثر صرامةً في القضايا الاجتماعيّة، على غرار تحريم تصوير الكائنات الحيّة، بينما يستخدم أنصار الجهاد العالمي صوراً من هذا النوع، لأسباب تتعلّق باستراتيجيّة الدعاية، استخداماً مكثّفاً[٤٤]. وكذلك يعطي الشيوخ الجهاديّون الجدد أهميّةً أكبر بكثير لقضايا العقيدة.

---

(٤٢) مقابلة مع سعود السرحان، الذي كان تلميذه. انظر أيضاً شهادة الجهادي «أبو أنس اللّيبي»، «الشيخ العقلا علَم شامخ في زمن الانحطاط،» <http://www.almuqatila.com>.

(٤٣) وهذه هي أطروحة توماس هغهامر: Thomas Hegghammer, *Jihad in Saudi Arabia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

(٤٤) وبهذا فإنّك لن تجد أبداً مثل هذه الصور على مواقع الفهد والخضير وشخصيات أخرى من الحركة، والحال أنّ المنتديات الجهاديّة العالميّة مليئة بالأشرطة الدعائيّة لتخليد «أمجاد المجاهدين».

وبالمثل، فإنّه في حين يصعّد حملتهم في مكافحة التشيّع إلى أوجها، فإنّ أنصار الجهاد العالمي في حرصهم على عدم إقصاء أي متعاطف مفترض، يتجنّبون عادة تناول المسألة الطائفيّة في خطاباتهم العامّة[٤٥].

ويتمّ التواصل بين الناشطين أنصار الجهاد العالمي والعلماء الجهاديّين الجدد من خلال همزة وصل ممثّلة في شخص يوسف العييري، المولود في عام ١٩٧٤ والجهادي (بالمعنى الكلاسيكي) المبكّر. إنّه قريب من أسامة بن لادن وكان حارسه الشخصي، وتحوّل متابعاً في ذلك مسيرة معلمّه، إلى الجهاد العالمي في نهاية التسعينيات. وفي حين ينحدر معظم المقرّبين من ابن لادن، بموجب الانتحاء الأصلي للجهاديّة السعوديّة، من الحجاز أو المنطقة الشرقيّة، فإنّ العييري يمثّل بالفعل ميزة مفضّلة: فهو من بريدة، ويمكنه استخدام شبكاته العائليّة للوصول إلى الأوساط الدينيّة في القصيم[٤٦]. سرعان ما احتكّ بمعظم النجوم الصاعدة في الجهاديّة الجديدة، وحاز تقديرهم. وينعكس هذا على وجه الخصوص من خلال زواجه من شقيقة إحدى زوجات الشيخ سليمان العلوان، وبذلك فهو يغدو عديله[٤٧]. لقد كان العييري ذا حظوة، سواء عند العلماء الجهاديّين الجدد أو في أفغانستان، إلى درجة أنّه رتّب في آذار/ مارس ٢٠٠١، حسب ما أفاد كاتب سيرته، محادثة هاتفيّة بين الملاّ عمر والشيخ حمود الشُعيبي. إلاّ أنّ الاتّصال لم يجرِ لسبب تافه، فقد صدم العييري بعيراً بسيّارته على طريق بريدة، ليجد نفسه وراء القضبان حتّى آب/ أغسطس ٢٠٠١[٤٨].

---

(٤٥) هذا ما يبرز خصوصاً من تحليلنا للإنتاج الشفوي والمكتوب لابن لادن بين عامي ١٩٩٦ و٢٠٠٥. انظر: Gilles Kepel and Jean-Pierre Milelli, eds., *Al-Qaeda in Its Own Words* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), pp. 11-111.

ومنذ العام ٢٠٠٥، ومع التطوّرات في العراق، نجد إشارات أكثر عدداً إلى الشيعة من قبل تنظيم القاعدة، وخصوصاً في تصريحات أيمن الظواهري.

(٤٦) Thomas Hegghammer, «Terrorist Recruitment and Radicalization in Saudi Arabia,» *Middle East Policy*, vol. 13, no. 4 (Winter 2006), p. 49.

(٤٧) محادثة مع سعود السرحان.

(٤٨) «يوسف العييري: شموخ في زمن الهوان،» **صوت الجهاد**، العدد ١ (شعبان ١٤٢٤هـ/ ٢٨ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٣).

إنّ نشاط العلماء الجهاديّين الجدد، والذي تجلّى انطلاقاً من عام ١٩٩٩، يرمي إلى هدفين .**أوّلهما**، تعزيز حضورهم في المجال الديني بوصفهم الورثة الشرعيّين للصحوة على حساب بقيّة منافسيهم، و**ثانيهما**، تقديم الدعم وتوفير الشرعيّة لحلفائهم أنصار الجهاد العالمي.

وقد كانت هجمات الجهاديّين الجدد الأولى مخصّصةً للّيبرو ـ إسلاميّين الذين كانوا يتمتّعون بحضور إعلامي متزايد مطلع العام ٢٠٠٠. وكانت الساحة التي شهدت تبادل الطلقات الأولى ـ وهذا من علامات العصر ـ هي شبكة الإنترنت. وتبادلت الردود بين الليبرو ـ إسلاميّين وبين الجهاديّين الجدد. فحسب سليمان الضحيان، فإنّ مناظرته مع الفهد على المنتديات امتدّت على مدى عدّة مئات من الصفحات[٤٩]. وبلغ الصراع أوجه يوم ٢٤ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٣ عندما قام أربعة شيوخ راديكاليين بقيادة عليّ الخضير باتّهام منصور النُقَيْدَان بالردّة، وطالبوا بـ «إقامة حدّ الردّة، إن كان هناك شرعٌ يُقام» في هذا البلد[٥٠].

وسرعان ما غدا الصراع مع الليبرو ـ إسلاميّين، بوصفهم قليلي الطَوْل في مجال الصحوة، في نظر الجهاديّين الجدد، أمراً ثانويّاً. وكان يجب عليهم مستقبلاً، في نضالهم من أجل الاستيلاء على ميراث الصحوة، مهاجمة خصم أشدّ مراساً، أي الرمزيْن السابقيْن للصّحوة: سلمان العودة وسفر الحوالي، المتهمّيْن بـ «الانهزام» و«تغيير المنهج». ففي مقابلهما، حسب علي الخضير: «بقيت الصحوة الأمّ ـ ولله الحمد ـ على أصول أهل السنّة في الإيمان والتوحيد والتكفير والفقه والجهاد والسياسة والموقف من الكفّار والعلمانيّين والضالّين والمبتدعين ورفض التعايش ورفض الأطروحات العلمانيّة». فهذه «الصحوة الأمّ» ـ المتجسّدة بوضوح في نظر الخضير في العلماء الجهاديّين الجدد ـ «هم جمهور الصحوة اليوم، ولم يشذّ عنها إلّا أولئك النفر القليل الذين أحدثوا الفِرقة والشقاق»[٥١].

---

(٤٩) محادثة مع سليمان الضحيان.

(٥٠) «بيان في ردّة منصور النقيدان،» ٢٤/ ١/ ٢٠٠٣، <http://www.alkhoder.com>.

(٥١) علي الخضير، «أصول الصحوة الجديدة».

قبل ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، بقي الجدل الدائر بين الجهاديّين الجدد والصحويّين الجدد محصوراً في المجال الخاصّ. فبعد أن قال العييري لسلمان العودة: «نحن نعلم يقيناً أنّ صحوتنا المباركة، بصوتكم سُمع نداؤها، وبمجهودكم غيّرت الواقع، وبفكركم وتوجيهكم اتّزن نهجها، فلكم الفضل ـ بعد الله فوق فضل غيركم من العلماء والدعاة ـ في ما حقّقته هذه الصحوة»، نجده يرسل إليه في العام ٢٠٠٠ رسالتين ضمّنهما مجمل الانتقادات المتزايدة التي وجّهت له «في الصالونات»، ودعاه إلى الانضمام إلى خط الجهاديّين الجدد[٥٢]. إلّا أنّ الرسالتين لم تُنشرا (سيتمّ ذلك لاحقاً بعد مقتل العييري في حزيران/يونيو ٢٠٠٣). ومع أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، ظهر الخلاف بين الصحويّين الجدد والجهاديّين الجدد للمرّة الأولى إلى العلن: ففي حين بادر الصحويّون الجدد بإدانة الهجمات، فإنّ حمّود الشُعيبي (الذي تُوفّي بعد بضعة أشهر، في كانون الثاني/يناير ٢٠٠٢)، وتلاه عدّة شيوخ جهاديين جدد، يعلن أنّها مشروعة تماماً، لأنّه يعتقد بأنّه ما دامت أمريكا دولةً ديمقراطيّةً، فإنّ جميع مواطنيها يتحمّلون تبعات سياستها الخارجيّة وما ينتج عنها من «عدوان على المسلمين»[٥٣].

ومع ذلك، فإنّ الصّراع لن ينفجر حقّاً إلّا مع نشر «على أيّ أساس نتعايش». فقد جوبه هذا البيان بعشرات الردّود من جميع رموز الجهاديّين الجدد تقريباً، بعد أن وجدوا في ذلك فرصةً سانحةً لإسقاط جميع قادة الصحوة التاريخيّين، مرّةً واحدةً وإلى الأبد[٥٤]. وقد كتب ناصر الفهد مُلَخِّصاً أفكار مجمل نظرائه في الحركة حول هذا النصّ: «هذا البيان

---

(٥٢) يوسف العييري، «مناصحة سلمان العودة بعد تغيير منهاجه،» ١٦/٨/٢٠٠٠، <http://www.tawhed.ws>.

(٥٣) حموذ الشعيبي، «حكم ما جرى في أمريكا من أحداث،» ١٧/٩/٢٠٠١، <http://www.tawhed.ws>. وانظر أيضاً: علي الخضير، «عن أحداث أمريكا ومظاهرة الكفار،» ٢١/٩/٢٠٠١، <http://www.tawhed.ws>.

(٥٤) حول هذه المناقشة، انظر: Stéphane Lacroix, «Islamo-Liberal Politics in Saudi Arabia,» in: Gerd Nonneman and Paul Aarts, eds., *Saudi Arabia in the Balance: Political Economy, Society, Foreign Relations* (Londres: Hurst, 2005), pp. 47-50.

يشكّل خطراً على التوحيد، ويشوّه عقيدة الولاء والبراء، ويلغي وصايا الجهاد، ويتعارض مع القرآن والسنّة وإجماع المسلمين، إنّه يشوّه الدين وينحرف عن الشريعة، ويتّبع مسار الكفّار»(٥٥). وسرعان ما توالى الهجوم، ليس من الشيوخ وحدهم، بل من المنتديات الإسلاميّة السعوديّة التي امتلأت بالتهجّمات على البيان والموقّعين عليه، وخاصّة منهم سلمان العودة، وسفر الحوالي، وناصر العُمَر. وبحشرهم في الزاوية، لم يكن أمام هؤلاء خيار سوى نشر «بيان توضيحي» مذلّ كان نتيجة وساطة قام بها المناصر عبد الرحمن البرّاك، وهو ما كرّس انتصار الجهاديّين الجدد(٥٦). وشهدت الأشهر التي تلت ذلك نشر قادة تيار الجهاديّين الجدد الفتاوى تلو الأخرى، وإعادة تأكيد مبادئهم بكلّ ثقة في ظلّ شعبيّة متنامية.

أمّا الموضوع الآخر المفضّل عند العلماء الجهاديّين الجدد، فهو دعم الجهاد العالمي وحلفائهم في حركة تنظيم القاعدة. ويجب علينا أن نفهم أنّ تسرّع الشعيبي وطلّابه في دعم حركة طالبان منذ العام ٢٠٠٠ إنّما يعود إلى أنّ أنصار الجهاد العالمي قد وجدوا بالفعل في أفغانستان الطالبانيّة ملجأً آمناً يشجعّون أتباعهم على الهجرة إليه من أجل التدرّب في المعسكرات التي أقاموها هناك. وواضح أنّ إعلان شرعيّة نظام طالبان يعني للجهاديّين الجدد، ضرب الفتاوى الجاميّة التي تعتبرهم خارجين عن الإسلام بحجّة أنّ طالبان متسامحة تجاه تقديس الأولياء(٥٧). فإثر تدمير تمثالي بوذا في باميان في آذار/ مارس ٢٠٠١، كان الجهاديّون الجدد أيضاً أوّل من تصدّى للردّ على تلكّؤ الشيوخ الصحويّين الجدد الذين شكّكوا في جدوى مثل ذاك الفعل(٥٨). بل إنّ الجهاديّين الجدد، وعلى رأسهم الشُعيبي والخضير، هم من دعا بالخصوص إبّان الحملة الأمريكيّة

---

(٥٥) ناصر الفهد، «التنكيل بما في بيان المثقّفين من الأباطيل،» <http://www.tawhed.ws>.

(٥٦) محادثة مع بعض أقارب سلمان العودة.

(٥٧) انظر على سبيل المثال: حمود الشعيبي، «سؤال حول شرعيّة حكومة طالبان،» <http:// www.tawhed.ws>.

(٥٨) انظر: ناصر الفهد، «إقامة البرهان على وجوب كسر الأوثان،» <http:// www.tawhed.ws>؛ ومحادثات مع نشطاء صحويّين.

ضدّ حركة طالبان في أعقاب هجمات ١١ أيلول/سبتمبر، إلى الجهاد، وشجّعوا الشباب السعودي على الالتحاق بطالبان نصرةً لـ «إمارة أفغانستان الإسلاميّة»[٥٩].

وأدّى اقتراب الغزو الأمريكي للعراق، كما هو متوقّع، إلى النوع ذاته من ردود الفعل من قبل الجهاديين الجدد؛ إذ دعوا إلى الجهاد الشامل. بل إنّ الجهاديّين الجدد تخطّوا خطّاً أحمر في هذه المناسبة بالخصوص: فبإعلان «كُفر من أعان أهل الكفر من الأمريكان أو البريطانيّين أو غيرهما على المسلمين في العراق»[٦٠]، يكون الفهد والخضير والسعد والخالدي قد اتّهموا صراحةً النظام السعودي الذي يعرف الجميع أنّ أراضيه تُستخدم قاعدةً خلفيّةً لشنّ هجمات عسكريّة ضدّ العراق المجاور. وكان من النتائج الأولى لهذا التحدّي أن بوشرت حملة قمع ضدّ الجهاديّين الجدد، ما دفع كلاً من الفهد والخالدي والخضير إلى الانضمام سرّاً في بداية آذار/مارس ٢٠٠٣ إلى حلفائهم أنصار الجهاد العالمي المنتظمين منذ العام ٢٠٠٢ في ما سيغدو «تنظيم القاعدة في جزيرة العرب».

ومن ذلك الحين، ستتزايد عبارات الدعم الصريح من هؤلاء الشيوخ الثلاثة لأنصار الجهاد العالمي، متّخذةً شكل سلسلة من البيانات تدعو «المجاهدين» إلى مواصلة «طريق الأنبياء والصالحين من قَبْلهم» وتهدّد أعوان قوّات الأمن بالردّة في حال تدخّلهم[٦١]. ولم يكن يلزم أكثر من هذا للخضير والفهد والخالدي حتّى يُشار إليهم بالإصبع في أعقاب هجمات «تنظيم القاعدة في جزيرة العرب» في ١٢ أيار/مايو ٢٠٠٣ ضدّ ثلاثة مجمّعات (مجمّعات سكنيّة مغلقة خاصّة بالأجانب) في الرياض

---

(٥٩) انظر على سبيل المثال: «بيان لفضيلة الشيخ حمود بن عقلا الشعيبي في دعم الإمارة الإسلاميّة في أفغانستان،» ١/١٢/٢٠٠١، <http://www.d-sunnah.net>.

(٦٠) «فتوى في كفر من أعان أمريكا على المسلمين في العراق،» <http://www.almokhtsar.com>.

(٦١) عليّ الخضير، أحمد الخالدي وناصر الفهد، «إليكم أيّها المجاهدون (إنّما هذا ابتلاء)،» (رسالة إلى رجال المباحث)، <http://www.tawhed.ws>.

ومقتل ٣٩ شخصاً فيها. واشتدّ البحث عن الشيوخ الثلاثة إلى أن اعتقلوا أخيراً يوم ٢٨ أيار/ مايو في المدينة المنوّرة. وقد تضاعف انتصار السّلطات الرمزي هذا بعد وقت قصير: ففي تشرين الثاني/ نوفمبر وكانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣، ظهر الشيوخ الثلاثة تباعاً في التلفزيون السعودي للإعلان عن «تراجعهم» وإدانة أعمال «تنظيم القاعدة في جزيرة العرب»[٦٢]. وبهذا الحدث، فقد أنصار الجهاد العالمي أكبر مؤيّديهم في صفوف العلماء ممّن له حدّ أدنى من الحضور في المجال الديني. أما بالنسبة إلى بقيّة العلماء الجهاديّين الجدد من الرعيل الأوّل، فإنّهم نأوا بأنفسهم عن «تنظيم القاعدة في جزيرة العرب» خوفاً من الانتقام، على غرار سليمان العلوان الذي التزم الصمت التامّ (وهو ما لم يمنع إلقاء القبض عليه في عام ٢٠٠٤).

وإثر هجمات أيار/ مايو ٢٠٠٣، تتابعت عمليات «تنظيم القاعدة في جزيرة العرب». ومن ذلك الهجوم على مجمع المحيّا السكني في ٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٣ الذي حصد أرواح ١٧ ضحيّةً، واقتحام مصنع للبتروكيماويات في ينبع في ١ أيّار/ مايو ٢٠٠٤ سقط خلاله ٦ قتلى، والهجوم على مجمع سكني وموقعين للمنشآت النفطيّة في مدينة الخُبَر في ٢٩ أيار/ مايو ٢٠٠٤ متسبّباً في مقتل ٢٢ شخصاً، ومحاصرة مقرّ القنصليّة الأمريكيّة في جدة في ٦ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٤، ممّا خلّف سقوط ٥ قتلى. يضاف إلى ذلك اغتيال مواطنين غربيّين، وخاصة بين أيار/ مايو وأيلول/ سبتمبر ٢٠٠٤. إلّا أنّ «تنظيم القاعدة في جزيرة العرب» بدأ يفقد انطلاقاً من العام ٢٠٠٥ الكثير من فعاليّته، ولم تحدث منذ ذلك الوقت سوى بعض الهجمات النادرة والمتفرقّة[٦٣].

وتُبرز الدراسات التي اهتمّت بأعضاء «تنظيم القاعدة في جزيرة العرب» النشطين خلال هذه الفترة أنّ معظمهم مرّ بأفغانستان، وأنّهم ينتمون إلى الأوساط الجهاديّة العالميّة منذ عدّة سنوات[٦٤]. وبالمقابل،

---

(٦٢) القناة السعوديّة الأولى، ١٧/ ١١/ ٢٠٠٣؛ ٢٢/ ١١/ ٢٠٠٣ و١٤/ ١٢/ ٢٠٠٣.

(٦٣) لمزيد من التفاصيل، انظر: Hegghammer, *Jihad in Saudi Arabia*, chap. 10.

(٦٤) المصدر نفسه، الفصل ١٠.

يبدو أنّ «تنظيم القاعدة في جزيرة العرب» كان يجد صعوبةً كبيرةً في تجنيد الشباب السعودي الذي لم يمرّ بهذه التجربة في الخارج. ويمكن لأسباب أمنيّة أن تفسّر هذا الأمر: فالانضمام إلى حركة سريّة تخوض حرباً مفتوحةً مع الدولة، ليس أمراً سهلاً. إلّا أنّه يمكننا أيضاً، وإلى حدّ كبير، تفسير صعوبة هذا التجنيد بضعف التعاطف الذي ولّده «تنظيم القاعدة في جزيرة العرب» في السعوديّة، بما في ذلك في الأوساط الإسلاميّة، حتى بين أولئك الذين وافقوا على الجهاد العالمي عندما ضرب أماكن بعيدة من «بلاد الحرمين الشريفين»[٦٥]. بل إنّ الركود الملحوظ للتعبئة في عام ٢٠٠٥، يعود إلى حدّ كبير إلى ندرة المقاتلين.

خامساً: إخفاق عملية إعادة التعبئة

تُظهر مقارنة تعبئة الليبرو ـ إسلاميّين وحملة «تنظيم القاعدة في جزيرة العرب» نقاطَ اختلافٍ نوعيّةً واضحةً. إلّا أنّ لها أيضاً، مع ذلك، تشابهاتٍ مهمّةً: ففي كلتا الحالتين، يتعلّق الأمر بتعبئة على نطاق ضيّق لا تجمع أكثر من بضع مئات من الناس، ولا ترقى إلى توقعّات أنصارها. بالإضافة إلى ذلك، يبدو الأمران، منذ نهاية العام ٢٠٠٣ بالخصوص، يثيران اللامبالاة أو النفور في المجتمع السعودي[٦٦]. وبهذا المعنى، فهما لا يقارنان بالتعبئة الصحويّة لأوائل التسعينيات.

ويعود تراخي هاتين التعبئتين إلى أسباب مباشرة عديدة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: القمع، والانقسامات الداخليّة، وسحب

---

(٦٥) المصدر نفسه.

(٦٦) لا يوجد مقياس موثوق للرّأي العامّ السعودي؛ وهذا المزيج من اللّامبالاة والنفور هو، على أيّ حال، ما يُستشفّ من المناقشات التي أجريناها ميدانياً ورصدنا منتديات النقاش لمختلف الانتماءات على شبكة الإنترنت. ويمكن اعتبار منتدى «الساحة» (<http://www.alsaha.com>) ـ الأكثر زيارةً عند المحافظين السعوديّين ـ مقياساً للمشاعر العامّة: يتمّ تجاهل أخبار الليبرو ـ إسلاميّين، وتمثّل الأخبار التي تتعلّق بالجهاد العالمي خارج السعوديّة مواضيع ردود متحمّسة عموماً، بينما تثير تلك المتعلقة بـ «تنظيم القاعدة في جزيرة العرب»، انطلاقاً من تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٣، الغضب أو الارتباك.

دعم الأمير عبد الله للّيبرو ـ إسلاميّين وقلّة الإعداد التنظيمي[٦٧]. ومع ذلك، وحتّى قبل التساؤل عن فشلها في نهاية المطاف، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: لماذا عجزت هاتان التعبئتان حقّاً عن «جذب» أو حتّى «إيجاد صدى» لها يفوق الدائرة الصغيرة للمقتنعين بها؟ يبدو هذا الأمر أكثر إثارةً للدّهشة إذا ما اعتبرنا الظروف العالميّة السائدة وقتها مواتيةً لكليهما: هجمات ١١ أيلول/سبتمبر، والظهور الإعلامي المدوّي لـ «تنظيم القاعدة» من **جهة**؛ هيمنة خطاب «الدمقرطة» في الخطاب السياسي العالمي من **جهة أخرى**. ولنضف إلى ذلك أنّ النظام السعودي، وهو في هذا وفيّ لعاداته، لم يستخدم القمع ضدّ الجهاديين الجدد والليبرو ـ إسلاميّين إلّا بعد عدّة سنوات من بدء نشاطهم، وترك لهم الوقت «لإثبات أنفسهم».

ولفهم هذه الظاهرة، يجب أن نضع أنفسنا في سياق الحركة الإسلاميّة السعوديّة الزمني. فقد كانت فترة ما بعد العام ١٩٩٥ في الواقع، فترةَ استراحة للمعارضة الصحويّة. فمع نهاية الأزمة ساد التقسيم القطاعي من جديد وتمّ الرجوع إلى هيمنة المنطق المجالي. وكان الخروج من هذا المأزق يقتضي تعبئةً جديدةً مختلفة القطاعات، لولا أنّ الظروف (وخاصّة في المستوى الاقتصادي[٦٨]، على الرغم من أنّ هذا ليس هو العامل الوحيد لتعبئة ممكنة) لم تكن تبدو متوفّرة.

وبهذا، فإنّ كلتا الحركتين كانتا أسيرتي مجال انتماء الأشخاص المحرّكين الأوّليين لهما، أي الليبرو ـ إسلاميّين في المجال الثقافي، والجهاديّين الجدد في المجال الديني. ونتيجةً لذلك، لم تكن كلّ حركة تملك بداهةً سوى جزء من الموارد اللازمة من أجل تعبئة ناجحة:

---

(٦٧) للاطلاع على دراسة شاملة لهذه الأسباب، انظر: Stéphane Lacroix, «Les Champs de la discorde. Une sociologie politique de l'islamisme en Arabie Saoudite,» (Thèse de Doctorat, Paris, Sciences Po, 2007), pp. 619-635.

(٦٨) إذا ما كانت عائدات النفط السعوديّة بقيت غير مستقرّة بعد عام ١٩٩٥، إلّا أنّها لم تعرف أيّ انخفاض مفاجئ، بل ومالت إلى الزيادة خصوصاً بعد الغزو الأمريكي للعراق في آذار/مارس ٢٠٠٣. انظر: Steffen Hertog, «Segmented Clientelism: The Politics of Economic Reform in Saudi Arabia,» (Ph. D. Thesis, Oxford, Oxford University, 2006), p. 148.

فالليبرو ـ إسلاميّون أغنياء في الموارد الحركية، ولكنّهم يفتقرون إلى الموارد الشرعيّة، والعكس صحيح للجهاديّين الجدد. ومن هنا سعى كلا الطرفين إلى سدّ هذا الفراغ بعدّة طرق، ولكن من دون التوصّل حقّاً إلى تجنّب مزالق التقسيم القطاعي.

وهكذا أضحى قلب الحركة الليبرو ـ إسلاميّة مكوّناً من مثقّفين صحويّين، يُضاف إليهم حفنةٌ من الرفضيين السابقين الذين لا يعتبرون من علماء الدين. وباختصار، فإنّ الليبرو ـ إسلاميّين هم أساساً فاعلون في المجال الثقافي، لا يمكنهم بداهةً الاعتزاز بالانتماء إلى طائفة العلماء. ولعلّ عبد العزيز القاسم هو الاستثناء الوحيد؛ إذ أدّى دور همزة الوصل بين الطرفين في بداية التسعينيات، ولكنّ نشاطه المحموم ضمن مجموعة المثقفين المستنيرين الصحويّين أبعده في نهاية المطاف عن المجال الديني. والمهمّ، أنّ الليبرو ـ إسلاميّين لم يتمكّنوا أبداً من تجاوز حدود المجال الثقافي كي يحصلوا على دعم العلماء المستمرّ. وبالتالي، فإنّ الشيوخ الصحويّين الذين وقّعوا بيان «على أيّ أساس نتعايش» إنّما فعلوا ذلك لغرض وحيد هو استكمال إعادة تأهيلهم في نظر العائلة المالكة عن طريق الظهور كوسطيّين، قبل أن يتراجعوا حين اشتدّت عليهم الضغوط. وأدّى ذلك إلى إقناع الليبرو ـ إسلاميّين بأنّهم ليسوا شركاء موثوقاً بهم. والأهمّ، هو أنّ بيان «على أيّ أساس نتعايش» لم يكن عملاً تعبويّاً بأتمّ معنى الكلمة، فالنصّ لم يكن موجّهاً ضدّ أيّ شخص، وهو بخاصّة ليس ضدّ السلطة السياسيّة. وإبّان الحملات التعبوية الحقيقيّة التي تمثّلها عريضتا كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٣ وكانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣، كان العلماء ـ مع استثناءات قليلة جداً ـ الغائب الأبرز.

وبوعيهم من وقتئذٍ أنّ المجال الثقافي هو أفقهم الوحيد، جهد الليبرو ـ إسلاميّون لجعل الانتماء إليه مبدأ تعبئة في ذاته. وفي هذه السبيل، كان على الليبرو ـ إسلاميّين إعادة تعريف المثقّف من خلال ما يشبه الانزياح الرمزي له، فأضحى المثقّف في خطابهم، يقدَّم على أنّه يملك بطبيعته، إضافة إلى كفاءته الفكريّة، كفاءةً سياسيّةً: يتوجّب عليه أن يشارك بشكل أساس في الشأن السياسي، من جهة، وأن يكون مستقلاً

تماماً عن الدولة، من جهة أخرى(٦٩). لذا، لم يكن من المستغرب أن نرى الليبرو ـ إسلاميّين، في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٣، من أوّل الموقّعين على بيان دعم للكاتب المصري صنع الله إبراهيم الذي قام باسم «استقلاليّة المثقّف» و«رفض أن نراه يُستخدم لتلميع صورة النظام القائم»، برفض «جائزة الرواية العربيّة» المسندة إليه من قبل الرئيس المصري حسني مبارك(٧٠). لقد جسّد صنع الله إبراهيم بحركته فعلاً مثال المثقّف الذي يرجو الليبرو ـ إسلاميّون أن يقوم في السعوديّة.

والأهمّ، هو أنّ المثقّف الجديد الذي يروّج له الليبرو ـ إسلاميّون يمتلك كفاءة دينيّةً؛ إذ يجب عليه أن يكون قادراً، كما جاء عند الحامد، على تجاوز ثنائيّة الشيخ الديني الذي «لا يعرف شيئاً من أمور العالم»، والمفكر العلماني «الذي يعرف هذه الأمور ولكنّه لا يعرف كيفيّة استنباط حقوق الإنسان أو فكرة المجتمع المدني من الدين»، وذلك بالجمع بين الاجتهاد وما يسمّيه الحامد (الجهاد المدني)(٧١). وبدعوته إلى هذا النموذج، سمح الحامد لنفسه إلى حدّ كبير في أعماله بأن يتحدّث باسم الإسلام لتقديم تأويلات جديدة له تكون قاعدة المشروع الليبرو ـ إسلامي. ولئن كان من الشائع أن نرى مثقّفاً إسلاميّاً سوريّاً أو مصريّاً يقوم بمثل هذا، فإنّ الأمر مختلف في السياق السعودي حيث يحتكر العلماء تاريخيّاً تأويل النصوص الإسلاميّة: فما قام به الحامد، ومن خلاله جميع الليبرو ـ إسلاميّين، أمر لم يسبق له مثيل تقريباً في السعوديّة(٧٢).

ومن هنا، فإنّ المثقّف الجديد عند الليبرو ـ إسلاميّين يريد أن

---

(٦٩) محادثات مع عبد الله الحامد ومتروك الفالح.

(٧٠) «بتوقيع ١١٥ بينهم ١٥ مرأة: بيان لمثقّفين ومهنيّين سعوديّين تأييداً لرفض صنع الله إبراهيم استلام جائزة الرواية العربيّة،» إيلاف، ١١/٧/٢٠٠٣.

(٧١) عبد الله الحامد، **للإصلاح هدف ومنهاج** (بيروت: الدار العربيّة للعلوم، ٢٠٠٤)، ص ٢١.

(٧٢) والاستثناء هو الليبرالي غازي القصيبي الذي ادّعى، استفزازاً للعلماء الصحويّين، الحقّ في التحدّث باسم الإسلام؛ ولكن هذه المبادرة لم يكن لها المدى نفسه، لأنّها تتنزّل في سياق أزمة، ولأنّ القصيبي لا يملك الحظوة الإسلاميّة التي للحامد.

يكون مثقّفاً شاملاً، متمتّعاً بجميع الكفاءات ومتجاوزاً الانقسامات القطاعيّة التي تشقّ الفضاء الاجتماعي. والمجال الثقافي المحوّل ـ أو، بدقّة أكبر، المتخيّل ـ سيكون مثيل سلطة تضفي الشرعيّة اجتماعيّاً وثقافيّاً، ليحلّ بمعنى من المعاني محلّ المجال الديني؛ بل إنّه يبدو أكثر من ذلك، مجالاً شاملاً يتكفّل في ذات الوقت بإنتاج الموارد الحركية والموارد الشرعيّة. وهكذا كان الليبرو ـ إسلاميّون يأملون، من خلال هذا الخطاب الاستدلالي والجهد في محاولة إعادة تعريف الفئة التي ينتمون إليها، في التغلّب على القواعد التي تفرضها إعادة تقطيع الفضاء الاجتماعي.

لقد جاءت استعادة المثقّف من قبل الليبرو ـ إسلاميّين أيضاً في لحظة مؤاتية بالخصوص: إنّها الحقبة التي تمكّن فيها تعدّد مجالات العمل الفكري، بفضل الانفتاح الإعلامي، من إنهاء الاحتكار الرسمي ـ والليبرالي ـ للمجال الثقافي، وعرف هذا الأخير تطوّرات زاهرة، وبرز فيه تنوّع حقيقي.

وهذا ما سيتيح جعل المجال الثقافي مبدأ دمج لمجموعات كانت، إلى ذلك الوقت مقصيّة، في النقاش. وستكون هذه هي حالة أولئك الذين منعوا، بسبب عدم تبنّيهم المذهب الوهّابي، من النفاذ إلى المجال الديني، والذين سيتيح لهم المجال الثقافي اكتساب شرعيّة بديلة. استطاع الليبرو ـ إسلاميّون، بتقديم أنفسهم صوتَ المثقّفين، تحت شعار وحدة المجال الثقافي السعودي، تجميع مجمل المكوّنات المهيمن عليها داخل الفضاء الاجتماعي وميدان السلطة، على صعيد واحد. وهذه هي السبيل التي أمكن بها الليبراليّون والشيعة والحجازيون والأحسائيّون الانضمام إلى الحركة. أضف إلى ذلك، أنّ جمع أفراد من اتجاهات جدّ مختلفة، هو ما يفسّر الفكرة المهيمنة في الخطاب الليبرو ـ إسلامي ويدعمها، ألا وهي التعدديّة والقبول بها في اطار ديمقراطي.

إلّا أنّ هذا البناء الليبرو ـ إسلامي الجميل، سيظلّ على الرغم من جاذبيّته النظريّة، ينتظر التحقّق. فإذا ما كان قسم من النخبة قد أمكنه أن يكون حسّاساً تجاه حجج الحامد، فإنّه من الواضح أنّهم كانوا فعلاً من

دون تأثير على عموم السعوديّين. وفي الواقع، فإنّ ما ينشده الحامد هو تحوّل حقيقيّ في الثقافة السياسيّة السائدة. وهذه العمليّة ولئن كانت غير مستحيلة بداهةً، إلّا أنّ تحقّقها لا يمكن أن يتمّ في غضون سنوات قليلة، وهي تتطلّب موارد كبيرةً لا يمتلكها الليبرو ـ إسلاميّون. وبالتالي، فإنّ شرعيّة الليبرو ـ إسلاميّين الذين تخلّى عنهم العلماء ستظلّ، في عيون معظم المجتمع السعودي، محلّ شكوك. ولا يمكن انقسامات الفضاء الاجتماعي، وهي ثمرة عمليّات تاريخيّة ممتدّة في الزمن، أن تنحلّ بسهولة بمجرّد عنتريّات خطابيّة منحصرة في مجموعة من الناشطين.

ويبدو المنطق الكامن وراء فشل حملة «تنظيم القاعدة في شبه جزيرة العرب» مماثلاً لهذا الأمر تمام المماثلة. فقد وجد الجهاديّون الجدد أنفسهم، وهم جميعاً من الفاعلين في المجال الديني المفتقرين إلى الموارد الحركية ـ أي، ببساطة، الدراية العمليّة ـ عاجزين عن مواصلة التعبئة الصحويّة. وللتغلّب على هذه العقبة، بحثوا عن حلفاء داخل مجموعة وليدة مسار راديكالي نشأ في الخارج، وإن اتّصل رمزيّاً بالاحتجاج الصحوي: أنصار الجهاد العالمي بقيادة أسامة بن لادن. وستجلب هذه المجموعة نوعاً جديداً من الموارد الحركية في شكل وسيلة كانت، إلى ذلك الحين، قليلة الحضور، هي: العنف.

ويبدو أن التعبئة في حالة «تنظيم القاعدة في جزيرة العرب»، كانت «ناجحةً» في البداية: فتحليل ردود الفعل على المنتديات يشير إلى أنّ هجمات أيار/ مايو ٢٠٠٣، التي لم تكن تستهدف إلّا الغربيّين وأيّدها علماء يملكون شيئاً من رأس المال الديني كسبوه من خلال معاركهم مع الصحوة الجديدة، حظيت بدعم جزء من الجمهور، ولا سيّما في صفوف الإسلاميّين[٧٣]. ومع ذلك، فإنّ وهم القيام بإعادة التعبئة سرعان ما تبدّد؛ إذ تمّ خلال الأشهر الأولى التي عقبت أولى عمليّات «تنظيم القاعدة في جزيرة العرب» القضاء على أهمّ العلماء الداعمين للتّنظيم. أمّا يوسف العييري، همزة الوصل مع الأوساط الدينيّة، فقد قتل في

(٧٣) تحليل ردود فعل المنتديات الإسلاميّة الأكثر شعبيّةً في المملكة العربيّة السعوديّة بينها، <http://www.alsaha.com>, and <http://www.muslm.net>.

حزيران/ يونيو ٢٠٠٣. ونتيجةً لذلك، أدرك أنصار الجهاد العالمي أنّ مسعاهم إلى الحصول على الموارد الشرعيّة أضحى في خطر مميت. وقد كان الوضع يائساً إلى درجة غياب كلّ إمكانيّة لتعبئة جديدة لفائدتهم داخل المجال الديني.

وقد حاول أنصار الجهاد العالمي نشر نصّ يُفترض أنّ ناصر الفهد كتبه من داخل سجنه يعلن فيه «تراجعه عن التراجع المزعوم»[٧٤]، ولكنّ المناورة مرّت من دون تأثير يذكر. ثمّ حاولوا، خلال العام ٢٠٠٤ تقديم بعض نشطاء «تنظيم القاعدة في جزيرة العرب»، وجميعهم في الثلاثينيات من العمر ممّن درسوا في جامعة الإمام (وغادروها قبل التخرّج)، بوصفهم المرجعية الدينيّة الجديدة للتنظيم. إلّا أنّ هؤلاء كانوا، باستثناء واحد فقط[٧٥]، من المغمورين، ومن دون شرعيّة راسخة داخل الأوساط الدينيّة، من **جهة أولى**؛ كما إنّهم كانوا من **جهة أخرى** ممّن قتلوا أو أسروا خلال بضعة أشهر فقط[٧٦].

وبالتوازي مع هذه الجهود اليائسة لتوليد الانطباع بوجود دعم داخل المجال الديني لـ «تنظيم القاعدة في جزيرة العرب»، انطلق أنصار الجهاد العالمي بدورهم، على غرار الليبرو ـ إسلاميّين، في إعادة تعريف الغرض من وجودهم ومن نشاطهم، فأضحى الجهاد في كتاباتهم مبدأً شفّافاً ومقتضياته ـ بما في ذلك واجب الجميع في محاربة الكفار بالسلاح ـ واضحة تمام الوضوح بما لا يستدعي أيّ تأويل. وقد بدا في خطابهم، أنّ أيّ تأويل لن يكون إلّا مصدر خطر لأنّه يهدّد بتقويض نقاء

---

(٧٤) ناصر الفهد، «التراجع عن التراجع المزعوم،» ١٧/ ٢/ ٢٠٠٤، <http://www.tawhed.ws>.

(٧٥) يتعلّق الأمر بعبد الله الرشود، الذي درس الشريعة في جامعة الإمام، وأصبح معروفاً في تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٢ من خلال تنظيم لقاء صغير ـ سيثير كثيراً من الضوضاء ـ أمام مقرّ المفتي عبد العزيز آل الشيخ. وسيختفي الرشود في نهاية عام ٢٠٠٤؛ ووفقاً لبعض المصادر، فإنّه قد يكون ذهب للقتال في العراق وقُتل هناك.

(٧٦) يتعلّق الأمر، بالإضافة إلى الرشود (انظر الهامش السابق)، بكلّ من: فارس الزهراني (أوقف في ٥ آب/ أغسطس ٢٠٠٤)، وعيسى العوشن (قُتل في ٢٠ تموز/ يوليو ٢٠٠٤)، عبد المجيد المنيع (قُتل في ١٣ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤)، وسلطان العتيبي (قُتل ٢٩ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٤).

الجهاد وخلطه بالبراغماتيّة السياسيّة. بالنّتيجة، فإنّ عمل العلماء لا لزوم له، بل وقد يكون ـ إذا ما تعلّق بعلماء الصحوة الجديدة ـ ضارّاً.

لقد أضحى الجهاد منذئذٍ مقولةً شاملةً تشمل العلم، بل وتتجاوزه. وهذا ما عبّر عنه الجهادي العالمي السعودي لويس عطيّة الله، صاحب الحضور القويّ على شبكة الإنترنت، في قوله: «التوحيد الخالص هو في الصدق في أداء هذه المعاني [الجهاد] في وقتها ومناسبتها، وليس في ترداد النصوص مثل الببّغاء أو نقلها مثل الحمار يحمل أسفاراً. ولهذا كانت أصدق لحظات التوحيد هي في بيع النفس لله سبحانه في ساحات الجهاد أو في مواجهة طاغية»[(٧٧)]. وبهذا، ظهر عند عطية الله «المجاهدون» ـ الذين جعلوا من الجهاد ممارسة ـ وكأنّهم أفراد تامّون، يفوق وعيهم بما لا يُقاس وعي أولئك الأفراد الناقصين (لأنّهم، في نهاية المطاف، سجناء المجال الديني) الذين هم العلماء[(٧٨)].

إنّنا هنا إزاء نزعة معادية لرجال الدين منتشرة لدى النشطاء والمثقفين ـ لأنها تعرّب عن فئويتهم المجالية ـ ولكنّها تظهر هنا منتزعة من المجال الضمني لتغذية حجج أنصار الجهاد العالمي أمام الجمهور. وبيأسهم من الحصول على ما يفتقرون إليه من موارد شرعية، سعى أنصار الجهاد العالمي بالتّالي إلى تجاوز تقسيمات الفضاء الاجتماعي من خلال إعادة تعريف أنفسهم بوصفهم فئةً شاملةً تسعى من حيث المبدأ نحو توحيد المجالات الاجتماعيّة. إلّا أنّ هذه الجهود الخطابيّة سوف تظلّ، كمثيلتها عند الليبرو ـ إسلاميّين، من دون أيّ تأثير في الواقع، ولن تسمح بإعادة تعبئة معتبرة.

وهنا يبرز رسوخ المنطق المجالي نفسه مرّة أخرى عند المجموعة الثالثة من ورثة الصحوة، أي العلماء الصحويّون الجدد. فقد استثمر هؤلاء

---

(٧٧) لويس عطيّة الله، «بيان المثقّفين السعوديّين... أسئلة مهمّة تحتاج إلى جواب،» <http://www.yalewis.com>.

(٧٨) وهذا المنطق واضح جدّاً في نصوص يوسف العييري. حول هذا الجانب، انظر أيضاً: Roel Meijer, «Yusuf al-Uyairi and the Making of a Revolutionary Salafi Praxis,» *Die Welt des Islams*, vols. 3-4, no. 47 (2007), pp. 422-459.

في الواقع معظم رأسمالهم الاحتجاجي داخل مجال انتمائهم الأصلي، أي المجال الديني، آملين توظيفه لصالحهم في السباق على السلطة الدينيّة الذي يحرّكهم بشكل خاص منذ وفاة ابن باز وابن عثيمين. وبما أنّهم فاعلون من الدرجة الأولى داخل المجال الديني، فقد أحجموا عن اتّخاذ أيّ موقف بشأن المسائل المتعلّقة بالمجال السياسي؛ في حين تجنّبوا، بسبب التضامن المجالي المتفاقم الذي عاد يميّزهم من جديد ـ وبعد الفشل الذريع لبيان «على أيّ أساس نتعايش»، وما لحقهم بسببه من إهانة حين وُصفوا بأنّهم «مثقّفون»[٧٩] من قبل الجهاديّين الجدد ـ عن التعامل مع الجهات الفاعلة من خارج عالمهم.

ولعلّ من شأن كلّ هذا أن يفسّر الغياب الكامل لدعم المشايخ الصحويّين الجدد لمحاولات إعادة التعبئة الجارية. ولنضف هنا أنّ تدخّل العائلة المالكة المنقسمة لم يكن بعيداً كلّ البعد عن تعزيز المنطق المجالي الذي عقب انتهاء الاحتجاج: فكما سبق أن رأينا، فإنّ نايف في الواقع كان يدعم الصحوة الجديدة، ويسعى إلى حدّ كبير من أجل الحفاظ على علاقةٍ مميّزةٍ مع المجال الديني، في حين كان شقيقه عبد الله يدعم الليبراليين و(حتّى نهاية ٢٠٠٣) الليبرو ـ إسلاميّين، ليلعب بذلك ورقة المجال الثقافي.

وفي هذا السياق، فإنّ الانتخابات البلديّة لعام ٢٠٠٥ ـ وهي الأولى في التاريخ القريب للمملكة ـ تؤكد كل ما سبق. فقد كانت خاصة بالرجال الراشدين، وتمسّ نصف مقاعد المجالس البلديّة الـ «١٧٨ في المملكة على ثلاث مراحل (خلال شباط/ فبراير في المنطقة الوسطى، وفي آذار/ مارس في المنطقتين الشرقيّة والشماليّة، وفى نيسان/ أبريل في الغرب والجنوب). وقد كان الهدف من هذه المرحليّة بسيطاً، وهو ضمان أن تكون الانتخابات محليّةً، من خلال منع أي ديناميّة وطنيّة من الاشتغال. وهذا ما يتّفق أيضاً مع أحد الشروط المفروضة على المترشّحين، وهو أن

---

(٧٩) ينعت الجهاديّون الجدد البيان باستمرار بأنّه «بيان المثقفين». انظر على سبيل المثال: ناصر الفهد، «التنكيل بما في بيان المثقّفين من أباطيل».

لا يتناول برنامجهم إلّا قضايا محليّة بحتة؛ ولا مجال مبدئيّاً لطرح أيّ موقف أيديولوجي. ولنضف أنّ الأمر يتعلّق هنا، وهذا ما يدركه الجميع، بانتخابات خالية من أي رهان حقيقي: فالمستشارون المنتخبون لن تكون لهم الأغلبيّة في المجالس، وصلاحيّاتهم ستبقى غير محدّدة.

وفي الوقت نفسه، فقد وفّرت هذه الانتخابات فرصةً فريدةً للقيام بحملة انتخابيّة، ويمكن بسهولة أن يُساء استخدامها لتحقيق أغراض سياسيّة. وهذا ما سيعمل على تحقيقه بالخصوص، بعض الليبراليين الذين عرضوا في برنامجهم ـ متحدّين حظر اللجنة الانتخابيّة ـ المطالبة بحقّ المرأة في قيادة السيّارات(٨٠). أمّا من جهة الإسلاميّين، فقد غابت كلّ محاولة من هذا القبيل.

ولنلاحظ **أوّلاً** الغياب التامّ لليبرو ـ إسلاميّين (وباستغراب أقلّ، غياب الجهاديّين الجدد)؛ إذ لم يتقدّم في الواقع أيّ مترشّح متبنٍّ لأفكارهم. وفي هذا السياق، فإنّ الإسلاميّين التقليديّين ـ المنتمين إلى الجماعات ـ هم من نصيب الأسد.

وفي معظم الدوائر الحضريّة السنيّة (٨١)، واجه مترشّح سروري مرشّحاً إخوانيّاً، إلى جانب مجموعة من المترشّحين الليبراليّين والإسلاميّين المستقلّين(٨٢). وكلّ هذا، بالطّبع، لم يُذكر صراحةً قطّ، بل إنّ جميع البرامج سواء لهؤلاء أم أولئك كانت متشابهةً للغاية (باستثناء حالة برامج المترشّحين الليبراليّين المعزولة المذكورة أعلاه)، ولا تشير إلى أيّ انتماء أيديولوجي للمترشّح، عدا ما هو واضح لمن

---

(٨٠) وهذا هو الحال مثلاً بالنّسبة إلى المرشّح سليمان السلمان، الذي ترشّح في الرياض.

(٨١) في المناطق الشيعيّة، فاز المرشّحون الشيعة، وأساساً الشيرازيّون. أمّا في الريف حيث الصّحوة، كما لاحظنا، أقلّ رسوخاً، وحيث لا تزال القبيلة واقعاً راسخاً، فإنّ المرشّحين القبليّين حصدوا المقاعد كلّها تقريباً.

(٨٢) محادثات مع ناشطين مرتبطين بالجماعتين. كما نشرت بعض المقالات باللغة العربيّة حول هذا الموضوع، بما في ذلك: عبد الرحمن المشاري، «هاردلك للإخوان ومبروك للسروريّة،» <http://www.ala7rar.net>؛ فارس بن حزام، «الانتخابات البلديّة نقلت صراع السلفيّين إلى السطح،» <http://www.alarabiya.net>، ٢٨/ ٢/ ٢٠٠٥.

يتقن لغة المجال الديني. وفي هذا السياق الذي لا يعوّل فيه على الأفكار، فإنّ النتيجة تعتمد فحسب على هياكل تعبئة يمكن أن يستند إليها كل مترشّح: لذا ليس من المستغرب أن يتمكن أتباع السروريّين والإخوان، بوصفهم الوحيدين الذين لديهم بنيةً تحتيّةً متينةً، من حصد أغلبيّة الأصوات.

وفي هذا السياق، كان الشيوخ الصحويّون الجدد حاضرين أيضاً: فقد أصدر بعض العلماء المقرّبين من الأوساط السروريّة فتاوى تدعم المترشّحين السروريّين، في حين مال العلماء القريبون من الإخوان إلى فعل الشيء نفسه مع المترشّحين المؤيّدين من الإخوان[٨٣]، وبذلك كانت النتيجة منذ ذلك الحين متوقّعةً، ولنأخذ مثالين فقط: في الرياض، نجح الإخوان نجاحاً باهراً؛ إذ فازوا بخمسة مقاعد من أصل سبعة (ذهب المقعدان الآخران إلى مستقلّين مقرّبين منهم)، بينما حصد السروريّون في الدمّام جملة المقاعد السبعة[٨٤].

وبالنسبة إلى الجماعات، فإنّ جميع المؤشرات تدل على أنّ تلك الانتخابات لم تكن سوى مثال آخر عن المنافسة العقيمة القائمة بينهما منذ عقود، وبالأساليب ذاتها تقريباً. أمّا بالنّسبة إلى العلماء، فكانوا متسرّعين لجعل الانتخابات امتداداً للنّضالات التي يسعون من خلالها إلى السيطرة في المجال الديني. ولم تظهر أبداً في النشاط الانتخابي سواء عند هؤلاء أم أولئك، أدنى رغبة في تسييس هذا الحدث القابل للتسييس بسهولة، ولا أدنى رغبة أيضاً في العمل على توليد ديناميّات اجتماعيّة أوسع.

سادساً: نحو إعادة تعريف بنيويّة لما بعد الإسلاميّة

منذ أواخر التسعينيات، انقسمت الحركة الإسلاميّة السعوديّة إلى ثلاثة تيّارات، يزعم كلّ منها أنّه وريث الصحوة و«الانتفاضة» التي أدّت إليها في منعطف التسعينيات. من **ناحية أولى**، الصحوة الجديدة التي

(٨٣) مناشير دعائيّة في حوزة المؤلّف.

(٨٤) محادثات مع ناشطين صحويّين مشاركين في الحملة.

تضمّ كبار العلماء الذين كانوا مسيطرين على الاحتجاج، وقد غدوا الآن يدعون إلى التخلّي عن كلّ نشاط سياسي للاهتمام في المقام الأول ببناء سلطتهم الدينيّة؛ ومن **الجهة الأخرى**، الليبرو ـ إسلاميّون والجهاديّون الجدد (وحلفاؤهم الناشطون أنصار الجهاد العالمي)، الذين ينادون، من خلال سجلّات مختلفة جداً، بمواصلة النضال، مستنكرين «خيانة» الشيوخ الصحويّين الجدد إلّا أنّ جهود هؤلاء المتصلّبين اصطدمت باستعادة التقطيع في الفضاء الاجتماعي، ما حكم على محاولات إعادة التعبئة تلك بالفشل الذريع.

ولم يكن تشظّي الحركة الإسلاميّة إلى ثلاثة اتجاهات من هذا النوع خاصيّةً سعوديّةً، فقد لوحظت تطوّرات مماثلة في سياقات أخرى. ولتعيين هذه الظاهرة التي وصفت بأنّها نتيجة «فشل» التيارات الإسلامية الحركية أو «تراجعها»، تحدّث عدة كتّاب ـ ومنهم أوليفييه روا (Olivier Roy) وجيل كيبل (Gilles Kepel) وآصف بيات (Asef Bayat) ـ عن مرحلة «مابعد الإسلاميّة»[٨٥]. وإذا كانت معظم الأعمال بشأن هذا الموضوع قد اهتمّت أساساً بوصف تطوّر خطاب الفاعلين الإسلاميّين واستراتيجيّاتهم، فإنّه يبدو لنا من الممكن، في حالة المملكة العربيّة السعوديّة، فكّ شيفرة ما يعنيه ذلك من تحوّل في ديناميات الفضاء الاجتماعي.

ففي مشروعنا، تتطابق «انتفاضة الصحوة»، كما رأينا، مع تعبئةٍ مختلفةِ القطاعات تشارك فيها عدة دوائر مركزيّة في المجتمع، وخصوصاً العلماء والمثقفون. وخلال هذه «الأزمة»، فإنّ انهيار الحواجز القطاعيّة وما انجرّ عليه من عملية توحيد مجالات الفضاء الاجتماعي، هو تحديداً ما أحيا، مؤقّتاً، ما كانت أعلنته خطابات الإسلاميّين منذ فترة طويلة: يوتوبيا انصهار السياسي والديني.

ومع ذلك، فإنّ الأزمة لم تدم طويلاً، وانتهت حُكماً بعودة إلى

---

(٨٥) Gilles Kepel, «Islamism Reconsidered,» *Harvard International Review*, vol. 22, no. 2 (2000), pp. 22-27; Olivier Roy, «Pourquoi le «post-islamisme»?,» *Revue du Monde musulman et de la Méditerrannée*, nos. 85-86 (1999), pp. 9-30, et Asef Bayat, «What is Post-Islamism?,» *ISIM Newsletter*, no. 16 (Autumn 2005).

المنطق المجالي، وهذه هي الظاهرة التي ستمهّد الطريق لمرحلة ما بعد الإسلاميّة. وفي سبيل كسر الطوق القطاعي وجدت «التيارات الإسلاميّة نفسها مضطرّةً إلى إعادة اختراع نفسها»[٨٦]. ولأنّ الليبرو ـ إسلاميّين وأنصار الجهاد العالمي كانوا أسرى مجالات انتماءاتهم الأوليّة وعاجزين، في هذا السياق، عن توفير الموارد الشرعيّة اللازمة لإعادة فعالة للتعبئة، كانوا مجبرين على إعادة صياغة خطابهم ـ وهويّتهم ـ ضمن معنى شامل ومولّد لأشكال جديدة من الشرعيّة. وبذلك، أعلن الليبرو ـ إسلاميّون ولادة «مثقّف جديد» ـ حاملٍ في الوقت ذاته خطاباً إسلامياً ديمقراطياً، وقادرٍ بالتالي على إقامة تحالفات مع العناصر المتبقيّة من المجال الثقافي، ومتمتّع بجميع موارد الفضاء الاجتماعي، وخصوصاً الموارد الشرعيّة، ما يمكّنه من قطع تبعيّته للعلماء ـ يتطابق تماماً مع المثقّف «ما بعد الإسلامي» المذكور في الأدبيّات. وبالمثل، أعاد أنصار الجهاد العالمي تعريف الجهاد بوصفه مبدأً شاملاً، كمقولة تشمل مجمل الفضاء الاجتماعي، وبالتالي ملغيةً انقساماته؛ فهذا التصوّر لـ «جهاد من أجل الجهاد» من دون هدف سياسي واضح هو ما تصفه أيضاً الأدبيّات عن «ما بعد الإسلاميّة»[٨٧].

ويبقى أن نعرف إن كانت فترة مابعد الإسلاميّة خارج السعوديّة هي أيضاً تعبر عن عجز الفاعلين البنيوي نفسه عن حشد الموارد الشرعيّة التي يحوزها المجال الديني؛ وبالتالي، ما إذا كانت الخطابات ما بعد الإسلاميّة تشكّل، كما هو الحال في السعوديّة، استراتيجيّات إعادة صياغة الهويّة من أجل تجاوز ذلك العجز. فإذا كان الأمر كذلك، فإنّ نجاح نشطاء مرحلة ما بعد الإسلاميّة سيعتمد بشكل حاسم على قدرتهم على تحويل الثقافة السياسيّة السائدة والمفاهيم الشرعيّة التي تستلهمها ـ وهذا غير ممكن إلّا داخل فضاء عامّ مفتوح. ولعلّ من شأن هذا أن يفسّر سبب تحقيق الحركات ـ المصنّفة على أنّها تنتمي إلى «مابعد الإسلاميّة» (في

---

(٨٦) Bayat, Ibid., p. 5.

(٨٧) وهذا مشابه لما يسمّيه أوليفييه روا «الأصوليّة الجديدة». انظر: Olivier Roy, *L'Islam mondialisé* (Paris: Seuil, 2002), p. 133 et suivantes.

صيغتها الليبرو ـ إسلاميّة) ـ بعض النجاحات الملحوظة في المغرب الأقصى، وفي تركيا على وجه الخصوص. إلّا أنّ هذا لا يبشر بالخير في ما يخصّ مستقبل ما بعد الإسلاميّة في الأنظمة الاستبداديّة، حيث المجال العامّ لا يزال يعارضها بقوّة، وما الحالة السعوديّة التي قمنا بتحليلها هنا، سوى تأكيد لهذا الأمر.

خاتمـــة

الدروس المستفادة من «الانتفاضة»

بعد أن قضت فترةً طويلةً بوصفها عنصراً مهيكِلاً داخل الحركة الإسلاميّة السعوديّة، توصّلت حركة الصحوة في نهاية المطاف إلى امتصاص تلك الحركة رمزيّاً وتنصيب نفسها، منذ منتصف التسعينيات، على أنها الإطار المرجعيّ لها إلّا أنّ التنوّع الذي تأسّست عليه الحركة لم يختفِ، وهو لا يزال يعبّر عن نفسه إلى الآن على نطاق واسع في المصطلحات المأخوذة من الصحوة.

تاريخيّاً، مثّلت الصحوة شكلاً فذّاً للغاية للتيارات الإسلاميّة، خاصّة إذا ما قارنّاها بنظيراتها في الشرق الأوسط.

فهي تشكّلت، في البداية، باعتبارها حركةً إسلاميّةً مستوردةً. ولا يعني ذلك أنها كانت خلواً من أي بصمة سعودية في خطابها: فقد سبق أن رأينا أنّ فكر الصحوة ليس مجرّد استنساخ بسيط لفكر جماعة الإخوان المسلمين، بل توليف بينه وبين المذهب الوهّابي، يهدف، من بين أمور أخرى، إلى جعله مقبولاً في سياق المملكة العربيّة السعوديّة. وما نعنيه بالحديث عن الاستيراد، هو أنّ هذه الحركة لم تولد من رحم القضايا المحليّة، بل أسقطت على واقع مخالف لذاك الذي أنتَج أطرها التأويليّة؛ وبالتالي، فإن «العدوّ» لم يكن متعيّناً لأتباعها على الفور في الفضاء الاجتماعي، بل كان تجريداً خالصاً لا بدّ لهم من إحيائه من خلال تجسيده، على سبيل المثال، في أعمال مسرحيّة. ونتيجةً لذلك، فإنّ

الشباب الإسلامي في الصحوة هو من سيكون في أصل ما سميّناه «المتمرّدون من دون قضيّة».

ويرتبط هذا الأمر **بخاصية ثانية** تكسبها أصالتها، ففي جميع بلدان العالم الإسلامي تقريباً، ولدت التيارات الإسلاميّة وتطوّرت على هامش الدولة، إلّا أنّ الأمر في المملكة العربيّة السعوديّة كان مخالفاً: لقد تمّ دمج الإسلام الحركي منذ نشأته في المؤسّسات الرسميّة. فقد تغلغل الإخوان المسلمون الأجانب، في الستينيات، في مختلف قطاعات الدولة، وعلى رأسها المؤسّسة التعليميّة التي ستغدو معقلاً للصّحوة، تقوم من خلالها ببناء شبكاتها ونشر أطر تأويلاتها. وبهذا، فهي تشعّ ـ من دون أيّ عائق من السلطة ـ حتّى داخل النظام نفسه، وتسيطر على أجزاء واسعة من أجهزة الدولة. والأهمّ من جميع ذلك، أنّها تتحصّل على موارد كبيرة.

أمّا **الخاصية الثالثة** التي نودّ تأكيدها، فإنّها قد تبدو تافهةً في نظر المهتمّين بالحركات الإسلاميّة في بقيّة بلدان الشرق الأوسط الأخرى. ولكنّ عرضها هنا سوف يتعارض مع ذلك مع ما تقوله الدراسات التي اهتمّت مدّة عشرات السّنين ببلد يُعتقد أنّه يحظر جميع أشكال التنظيم غير الحكومي. إنّ التيارات الإسلاميّة السعوديّة هي تيارات منظّمة، تشمل داخلها مجموعات منظّمة، هي الجماعات التي يعود تاريخ إنشائها إلى أواخر الستّينيات. واسمحوا لي هنا بأن أكون دقيقاً: لم تكن الجماعات، شأنها في ذلك شأن الصحوة، تحمل في بدايتها أيّ معارضة للنّظام السعودي، بل إنّني أذهب أكثر من ذلك بالقول إنّها أدّت تاريخيّاً دوراً في استقرار النظام السعودي: **أوّلاً**، عن طريق السماح لنفسها بالدخول في سباق مع الجماعات المنافسة للحصول على موارد النظام، والمحافظة بالتالي على المقتضيات القطاعيّة؛ ثمّ **ثانياً**، بتولّيها على الأرض وفي عدة مناسبات، مجابهة أعداء السلطة ـ اليساريّين والقوميّين في السبعينيات، والرفضيين والجهاديّين (على الرغم من أنّهم لم يُعتبروا حتّى ذلك الوقت تهديداً) في الثمانينيات.

وباختصار، فإنّه لا شيء كان يشير إلى أنّ الصحوة كانت ستجد نفسها ابتداءً من أواخر الثمانينيات على رأس «انتفاضة» ضدّ النظام القائم. خاصّةً وأنّ النّظام السعودي كان قد نجح في بناء نظام للسّيطرة الاجتماعيّة على

أساس التقسيم القطاعي، كان مبدئيّاً شديد الفعاليّة بحيث وجد ميدان السلطة نفسه، منقسماً إلى مجموعة من المجالات تبدو مستقلّةً للغاية ظاهريّاً، وحيث كان من شأن رسوخ المنطق المجالي قطع الطّريق أمام كلّ إمكانيّة تسييس. غير أنّ هذا النظام كان يشكو خللاً رئيساً، هو الحاجة، من أجل ديمومته، إلى التغذّي باستمرار بالموارد. فحين نقصت الموارد، في منتصف الثمانينيات، بسبب الركود الاقتصادي، بدأت الآلة الجميلة تعرف أعطالاً، وبدأت الأجيال الجديدة القادمة بأعداد كبيرة إلى جميع المجالات ترى انتظاراتها تُحبط. إلّا أنّ هذا الجيل هو من سيكون جيل الصحوة، أي الجيل الأوّل الذي تربّى في نظام التعليم الذي صاغه الإخوان المسلمون، والذي كان ذا شعور قويّ بالهويّة المشتركة. وفجأةً، أضحت الأفكار التي ظلّت إلى ذلك الوقت مجرّدة، والهياكل التي كانت تعمل بشكل رئيس من أجل استقرار النظام، تشكّل سلاحاً ضدّ النظام. وفي ومضة، تولّدت تعبئة في مختلف المجالات، وخاصّة في المجالات المركزيّة، أي المجال الثقافي والمجال الديني. وبسرعة، تجمّع السخط الذي حفّزه السياق السياسي لحرب الخليج والوجود العسكري الأمريكي في السعوديّة، وانهار المنطق المجالي، وانفجر متمثلاً بـ «انتفاضة الصحوة»، ليستمرّ حتّى العام ١٩٩٤، قبل أن يفقد زخمه.

لقد كانت هذه الفترة فترة تخمّر غير عادي للصّحوة التي صنعت وحدتها، بل وجمعت حول قيادتها مجمل الحركة الإسلاميّة السعوديّة. وبدأ معنى الحركة الذي تجسّده الصحوة يغدو أكثر تعقيداً، مراوحاً بين النشاط الاجتماعي والنشاط السياسي، والمطالب الإصلاحيّة ومعارضة الولايات المتحدة، والعنف واللّاعنف. وفي أواخر التسعينيات، بعد عدّة سنوات من خمود التعبئة، ستكون الصحوة منقسمةً إلى ثلاثة تيّارات تدّعي جميعها هذا الميراث الغامض: من **جهة أولى**، الصحوة الجديدة المكوّنة من علماء مهتمّين بشكل أساس بالمجال الديني والذين يبتعدون عن القضايا السياسية، ومن **ناحية أخرى**، الليبرو ـ إسلاميون والجهاديّون الجدد، الذين سعوا، لسنوات عديدة، إلى إعادة التعبئة قبل أن يتمّ قمعهم وسحقهم من دون أن يحرزوا النجاح المأمول.

ومع إسكات منافسيْها إذاً، تبدو الصحوة الجديدة اليوم، بنظرة

استرجاعيّة، فائزةً في معركة الوارثين. وإنّ هذا الانتصار الواضح لعلامة دالّة على نهاية مسار: فلا وجود في عام ٢٠٠٩ لتعبئة سياسيّة كبرى باسم الصحوة. لذا، فإنّه من المغري الاعتقاد بأن الإسلام الحركي السعودي عاد إلى حالة مشابهة لما عرفته الصحوة قبل منتصف الثمانينيات، إلى الزّمن الذي لا أحد كان يعتبرها فيه تهديداً للسّلطة. ومع ذلك، فليُسمح لنا بالشكّ في هذا الأمر.

أوّلاً، لأنّ نصر الصّحوة الجديدة المادي لا يمكنه أن يمثّل، في هذه المرحلة، نصراً رمزيّاً. فلئن كان من المؤكّد أنّ قراءات الصحوة «الثورية» و«انتفاضتها» التي ارتكز عليها الجهاديّون الجدد والليبرو ـ إسلاميون قد خفتت، إلّا أنّها ما فتئت حاضرةً في الذاكرة ويمكنها أن توفّر المادّة الفكريّة اللازمة لتعبئة جديدة إذا سمحت الظروف بذلك. خاصّةً وأنّ المدوّنة الصحويّة لا تزال تتضمّن إمكانيّات تخريبيّةً واضحةً، على الرغم من الجهود المتزايدة التي تبذلها السلطات السعوديّة (التي قامت، على سبيل المثال، في عدّة مناسبات بسحب كتب سيّد قطب من المكتبات المدرسيّة[١] لتلطيفها. كما إنّ هذه أيضاً إحدى القضايا المركزيّة في محاولات إصلاح المناهج والبرامج المدرسيّة، وهي المحاولات التي لم تحرز إلى حدّ الآن إلّا نجاحاً جزئيّاً[٢]) وعلاوةً على ذلك، وعلى الرغم من تنامي التأثيرات المتزاحمة الذي أضحى ممكناً بفضل نشوء فضاء عامّ منذ أواخر التسعينيات، فإنّ الهياكل الصحويّة بقيت في مكانها، وهو ما اتّضح بمناسبة الانتخابات البلديّة التي لم ينجح فيها سوى مرشّحي الجماعات في المدن الكبيرة. ولقد تصرّفت هذه الجماعات عادةً كقوىً حليفة للنّظام، باستثناء عشيّة حرب الخليج، لمّا تمرّدت جزئيّاً ورغماً عنها، إلى نهاية العام ١٩٩٢. إلّا أنّها تمثّل في الوقت نفسه ـ هيكليّاً ـ «شبكات ذات حَدَّيْن»، وتبقى دائماً قادرةً على أداء دور مزعزع للاستقرار.

---

(١) انظر على سبيل المثال: **الرياض**، ٢٨/ ١٢/ ٢٠٠٨، والموقع: <http://www.islamonline.net>، ٢٥/ ١١/ ٢٠٠٨.

(٢) حول هذه الجهود وما أثارته من ردود فعل، انظر: Eleanor Abdella Doumato, «Saudi Arabia: From 'Wahhabi Roots' to Contemporary Revisionism,» in: Eleanor Abdella Doumato and Gregory Starrett, eds., *Teaching Islam: Textbooks and Religion in the Middle East* (Boulder: Lynne Rienner, 2007), pp. 170-173.

ومن **ناحية أخرى**، كان لوضع المجال الديني تحت الوصاية انطلاقاً من ١٩٩٣ ـ ١٩٩٤، إلى جانب وفاة رمزين تاريخيّين دينيّين هما الشيخان عبد العزيز بن باز ومحمد بن عثيمين، كما رأينا، نتائج خطيرة. فقد توجّب على العائلة المالكة التوجّه إلى الحصول على دعم خصوم الأمس ـ شيوخ الصحوة الجديدة ـ لإعادة خلق استقلاليّة موهومة، لا شرعيّة دينيّة ممكنة من دونها. غير أنّ تقارب الشيوخ الصحويّين الجدد مع السلطة السياسيّة، قد أدّى إلى إضعاف رأسمالهم الاحتجاجي لأنّهم بدوا وكأنّهم شركاء. وهذا الاتّجاه يشكّل خطراً على الصحوة الجديدة والسلطة على حدّ سواء: فلو فقد الشيوخ الصحويّون الجدد كلّ مصداقيّتهم، فإنّ السلطة ستخسر ما أصبح يشكّل بالنسبة إليها مصدراً لا غنىً عنه للشرعيّة؛ بل إنّه يمكن لفقدان العلماء الصحويّين الجدد لمصداقيّتهم تشجيع المزايدة داخل المجال الديني، وهو ما قد يولّد إعادة تعبئة.

وأخيراً، فإن دراسة «انتفاضة الصحوة» تعلّمنا أن أيّ انخفاض حادّ في موارد الدولة، في نظام قائم على توزيع الموارد، قد تكون له تداعيات خطيرة. وبما أنّ تلك الموارد لا تزال تعتمد بشكل كبير على أسعار النفط، فإنّه لا شيء مستبعد في المستقبل. ولئن كانت السعوديّة لديها، بالتّأكيد، احتياطيات ماليّة كبيرة من شأنها أن تسمح لها على المدى القصير أو المتوسّط بتخفيف الصدمة، إلّا أنّه من المؤكّد أنّ تتالي عدّة سنوات من الأسعار المتدنيّة من شأنه أن يخلق الظروف المؤاتية لأزمة سياسيّة جديدة سيكون الإسلاميّون ـ الذين يواصلون وحدهم، كما سبق أن رأينا، امتلاك المرجعيّات والهياكل اللّازمة ـ أوّلَ المستفيدين منها.

ويوجد متغيّر إضافي يمكنه أداء دور في هذا السياق، وهو ما يبدو من تصميم قسم من مستشاري الملك عبد الله الليبراليّين، في المضيّ قُدماً في تسريع عمليّة «اللّبرلة» الاجتماعيّة التي أطلقت على استحياء في المملكة. ففي عدّة مناسبات، أثارت قرارات ملكيّة ثانويّة (حول مسألة إصلاح المناهج الدراسيّة على وجه الخصوص، ولكن أيضاً حول حقوق المرأة) غضب الإسلاميّين. وقد بقي هذا الغضب، في ظلّ المناخ الحالي من الازدهار الاقتصادي، من دون نتيجة، ولكنّ إذا كان للظّروف أن تسوء، فإنّ اتّخاذ تدابير من هذا القبيل يمكن أن يكون لها أثر كارثي، كما كان حال

المظاهرة النسائيّة خلال تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٠. هذه هي كلّ المعضلة التي يواجهها الملك عبد الله: لا بدّ له، إذا كان يريد على المدى الطويل تحييد السلطة المضادّة التي تشكّلها الصحوة، من إجراء إصلاح عميق في المجتمع السعودي، ولكنّ مثل هذا الإصلاح، إذا ما بُوشر بارتباك أو في ظروف غير مؤاتية، يمكن أن يؤدي إلى ردّة فعل عنيفة.

ويجب على أيّ تحليل لإمكانات التيار الإسلامي السعودي النظر في بُعد أخير، هو البُعد العالمي. ولقد رأينا، على وجه الخصوص، كيف تمكّن الجهاديّون الجدد من إعادة التعبئة بالتّحالف مع فاعلين نشؤوا في الخارج، أي أنصار الجهاد العالمي المنتمين إلى القاعدة. ولكن الأهمّ من ذلك هو كفّ التيّارات الإسلاميّة التي وصفنا في هذا الكتاب منذ فترة طويلة عن أن تكون سعوديّة حصراً. ويعود ذلك إلى تميّز الحقل الإسلامي السعودي بميزة بارزة: أنّه يُصدّر. فمن مهامّ بعض المؤسّسات المركزيّة الرئيسة في المجال الديني السعودي ـ مثل الجامعة الإسلاميّة في المدينة المنوّرة، والتي ترحّب بالطلّاب من جميع أنحاء العالم، ورابطة الشّباب الإسلامي العالميّة ورابطة العالم الإسلامي ـ أن تقوم بالدّعوة باتّجاه الخارج. وكانت النتيجة، منذ السبعينيات، ظهور حركة سلفيّة غير قطريّة في توسّع مستمرّ مع أتباع في جميع أنحاء العالم، من أورانج (Orange) بنيو جيرسي (New Jersey) ، وصولاً إلى جاكرتا (Jakarta)، ومروراً بأمستردام (Amsterdam) وباريس (Paris) والكويت. ويقوم هؤلاء الأتباع بنقل الجدالات التي وصفناها هنا إلى سياقات اجتماعيّة وسياسيّة تختلف جذريّاً عن تلك السّائدة في السعوديّة؛ وهذا ما يجعلها تميل إلى خلق إجابات مختلفة. وحتّى أواخر التسعينيات، كانت الجماعات السلفيّة المختلفة والمنتشرة في جميع أنحاء العالم قليلة التواصل نسبيّاً، ولكنّ انبثاق عصر الإعلام الجديد، جعل النّقاش السلفي يغدو عالميّاً. ومن هنا، تعاظمت إمكانيّة تأثير كلّ تطوّر يصيب سلفيّة بلدٍ في غيرها من السلفيّات في البلدان الأخرى. وبالطّبع، فإنّ السلفيّة السعوديّة ـ أي التيارات المختلفة التي وصفنا هنا، ومن بينها الصحوة ووارثيها ـ ليست بمنأىً عن تلك التأثيرات. فلا يمكن لمعنى المناقشات التي تشقّ تيارات الإسلام الحركي السعودي إلّا أن يغتني بها، ولا يمكن للتّعبئة إلّا أن تجد فيها موارد إضافيّة.

وبالجملة، فإنّه إذا كان لنا أن نتحدّث عن «ما بعد الإسلامية» لوصف التطوّرات الجارية في السعوديّة، فإنّه يجب علينا أيضاً التأمّل في الآثار المترتّبة على هذا المفهوم: فما من سبب، باستثناء أن نؤمن بوجود معنىً للتاريخ، يجعل التغيّرات الحاليّة تنذر بنهاية الإسلام الحركي في السعوديّة؛ بل هي، في رأينا، نذير نهاية تعبئة إسلاميّة محدّدة، بمنطقها وبتعبيراتها الخاصّة بها. وعلى مستوى الإسلام الحركي السعودي بصفة عامّة، فهي لا تعبّر، بداهةً، سوى عن مجرّد خفوت وقتي. وهذا ما تؤكّده بالفعل المقاربة البنيويّة لما بعد الإسلامية: فإذا كانت «التجديدات» التي تميّزها تشكّل ردوداً على وضعيّة الجمود التي يعجز الفاعلون الراغبون في استمرار الحركة عن حشدها خارج نطاقهم الخاصّ، فإنّ هذه التجديدات تُهجر ما إن تتهيّأ الظروف لولادة تعبئة مختلفة القطاعات. وبالتّأكيد، فإنّ التعبئة الإسلاميّة الجديدة ـ إذا ما تمّت ـ لن تشبه بالضّرورة سابقتها، وذلك لأنّ الفاعلين سيكونون قد راكموا بعدُ موارد معنويّة جديدة؛ ولكن لا شيء يدلّ على أنّها ستكون مختلفة عنها في النّوع.

وبهذا المعنى، فإنّه إذا كان احتمال حدوث «انتفاضة إسلامية» جديدة يبدو غير مرجّح على المدى القصير، فإنّه لا يمكن إطلاقاً استبعاده على المدى المتوسّط. ولهذا السبب، ولجميع الأسباب التي سبق ذكرها، فإنّ الإسلاميّين السعوديّين ـ والصحوة ـ سيظلّون لاعبين رئيسيين في اللعبة السياسيّة داخل المملكة.

المراجــع

١ ـ العربية

كتب

ابن باز، عبد العزيز. **نقد القومية العربية على ضوء الإسلام والواقع**. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٨.

ابن سلطان العدناني، أبو إبراهيم. **القطبية هي الفتنة فاعرفوها**. الجزائر: دار الآثار، ٢٠٠٤.

أبو الأسعاد، محمد. **السعودية والإخوان المسلمون**. القاهرة: مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، ١٩٩٥.

الألباني، محمّد ناصر الدين. **حجاب المرأة المسلمة**. ط ٨. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٧.

ـــــ. **صفات صلاة النبيّ (ﷺ) من التكبير إلى التّسليم كأنّك تراها**. ط ١٤. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٧.

بافقيه، حسين. **إطلالة على المشهد الثقافي في المملكة العربية السعودية**. الرياض: المجلّة العربية، ٢٠٠٥.

التويجري، حمود. **القول البليغ في التّحذير من جماعة التّبليغ**. ط ٢. الرّباط: دار السميعي، ١٩٧٩.

ثابت، عبد الله. **الإرهابي العشرون**. دمشق: دار المدى، ٢٠٠٦.

الحامد، عبد الله. **للإصلاح هدف ومنهاج**. بيروت: الدار العربيّة للعلوم، ٢٠٠٤.

الحزيمي، ناصر. **أيّام مع جهيمان**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠.

حوى، سعيد. **جند الله ـ ثقافة وأخلاق**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٩.

الحوالي، سفر. **كشف الغُمّة عن علماء الأمّة**. لندن: دار الحكمة، ١٩٩١.

الدويش، عبد الله. **المورد العذب الزلال في التنبيه على أخطاء الظلال**. بريدة: دار العليّان، ١٩٩١.

الراشد، محمد أحمد. **المسار**. طنطا: دار البشير، ٢٠٠٤.

الرقراق، محمد. **لمحات من ماضي الزبير**. الرياض: العبيكان، ١٩٩٤.

الزيدي، مفيد. **تاريخ المملكة العربية السعودية: الحديث والمعاصر**. عمّان: دار أسامة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤.

السباعي، مصطفى. **اشتراكية الإسلام**. القاهرة: مطابع دار الشعب، ١٩٧٧.

سيّد أحمد، رفعت. **رسائل جهيمان العتيبي، قائد المقتحمين للمسجد الحرام بمكّة**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٤.

شيخ أمين، بكري. **الحركة الأدبية في المملكة العربية السعودية**. ط ١٤. بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٥.

الطويرقي، وليد، محمد سعيد القحطاني وسعيد بن زُعير. **العلمانية في العراء: القصيبي شاعر الأمس وواعظ اليوم**. شيكاغو: دار الكتاب، ١٩٩١.

الطيار، سليمان. **حياة الداعية الشيخ عبد الرحمن بن محمد الدوسري**. [د. م.: د. ن.]، ٢٠٠٣.

العبدة، محمد. **هل يعيد التاريخ نفسه؟ دراسة لأحوال العالم الإسلامي قبل صلاح الدين مقارنة مع تاريخنا المعاصر**. ط ٢. لندن؛ الرياض: المنتدى الإسلامي، ١٩٩٩.

عشماوي، علي. **التاريخ السرّي لجماعات الإخوان المسلمين ـ مذكرات علي عشماوي آخر قادة التنظيم الخاص**. القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٣.

العقيل، عبد الله. **من أعلام الحركة والدعوة الإسلامية المعاصرة**. الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، ٢٠٠١.

العلي، إبراهيم. **محمّد ناصر الدين الألباني محدّث العصر وناصر السنة**. دمشق: دار القلعة، ٢٠٠١.

العمَر، ناصر. **لحوم العلماء مسمومة**. الرياض: دار الوطن للنشر، ١٩٩١.

العودة، سلمان. **الإغراق في الجزئيات**. الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٣.

ـــــ . **العزلة والخلطة**. ط ٢. الدمّام: دار ابن الجوزي، ٢٠٠٥.

ـــــ . **المسلمون بين التشديد والتيسير**. [د. م.: د. ن.]، ١٩٨٥.

الغذّامي، عبد الله. **حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٤.

الغزالي، محمد. **السنّة النبويّة بين أهل الفقه وأهل الحديث**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥.

فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمّد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ. مكّة: مطبعة الحكومة، [د. ت.].

القرني، عوض. **الحداثة في ميزان الإسلام**. جدة: دار الأندلس الخضراء، ٢٠٠٢.

القصيبي، غازي. **حتى لا تكون فتنة**. [د. م.: د. ن.]، ١٩٩١.

قطب، سيد. **التصوير الفنّي في القرآن**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٤.

ـــــ . **العدالة الاجتماعية في الإسلام**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٥.

قطب، محمد. **جاهلية القرن العشرين**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٥.

ـــــ . **العلمانيون والإسلام**. طبعة جديدة. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٥.

لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية. **ديوان الإصلاح: إبداع شعراء الجزيرة في مسيرة التغيير**.

المجذوب، محمد. **علماء ومفكّرون عرفتهم**. القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٦.

محمّد، باسل. **صفحات من سجلّ الأنصار العرب في أفغانستان**. الرياض: شركة دار العلم للطباعة والنشر، ١٩٩١.

المدخلي، ربيع. **منهج الأنبياء في الدعوة إلى الله فيه الحكمة والعقل**. عجمان، الإمارات العربية المتحدة: مكتبة الفرقان، ٢٠٠١.

المري، عصام عبد المنعم. **القول المفيد في حكم الأناشيد**. عجمان، الإمارات العربيّة المتّحدة: مكتبة الفرقان، ٢٠٠٠.

المُزَيني، محمد. **مفارق العتمة**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٤.

موسوعة الأدب العربي السعودي الحديث: نصوص مختارة ودراسات. الرياض: دار المفردات، ٢٠٠١.

النابلسي، شاكر. **نبات الصمت: دراسة في الشعر السعودي المعاصر**. بيروت: دار العصر الحديث للنشر والتوزيع، ١٩٩٢.

النفيسي، عبد الله. **الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية ـ أوراق في النقد الذاتي**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩.

النملة، علي. **الجهاد والمجاهدون في أفغانستان**. الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٤.

النهدي، سليمان. **لماذا خافوا من اللجنة الشرعية؟**. [د. م.: د. ن.]، ١٩٩٣.

الوادعي، مقبل. **ترجمة أبي عبد الرّحمن مقبل بن هادي الوادعي**. صنعاء، اليمن: دار الآثار، ٢٠٠٢.

ـــــ . **السيوف الباترة لإلحاد الشيوعيّة الكافرة**. [د. م.: د. ن.، د. ت.].

ـــــ . **المخرج من الفتنة**. القاهرة: دار الحرمين، [د. ت.].

دوريات

أبو ذرّ. «أحداث الحرم بين الحقيقة والباطل.» **صوت الطّليعة**: العدد ٢١، نيسان/أبريل ١٩٨٠.

أبو اللوجري. «المخابرات السعوديّة قتلت عزّام والمجاهدون ثبّتوا الدولة وأقاموا النظام.» **الوسط** (اليمن): ١٥/٣/٢٠٠٦.

الإصلاح: العدد ١٤، حزيران/يونيو ١٩٩٦؛ العدد ٤٧، شباط/فبراير ١٩٩٧؛ العدد ٥٢، آذار/مارس ١٩٩٧.

أم **القرى**: ١٨ آب/أغسطس ١٩٩٠.

تّمام، حسام. «الإخوان والسعودية ـ هل دقّت ساعة الفراق؟.» **القاهرة**: ٣/١٢/٢٠٠٣.

«تنظيم القاعدة من الداخل كما يروي أبو جندل (ناصر البحري)... الحارس الشخصي لابن لادن.» **القدس العربي**: ١٧/٣/٢٠٠٥.

مجلّة الجامعة الإسلامية: العددان ٤٧ ـ ٤٨، ١٩٨٠.

الجزيرة العربية: العدد ١، كانون الأول/ديسمبر ١٩٩١؛ العدد ٢، شباط/فبراير ١٩٩١؛ العدد ٥، حزيران/ يونيو ١٩٩١؛ العدد ٨، أيلول/سبتمبر ١٩٩١؛ العدد ١١، كانون الأول/ديسمبر ١٩٩١؛ العدد ١٢، كانون الثاني/يناير ١٩٩٢؛ العدد ١٣، شباط/فبراير ١٩٩٢؛ العدد ١٤، آذار/مارس ١٩٩٢؛ العدد ٢١، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٢؛ العدد ٢٩، حزيران/يونيو ١٩٩٣؛ العدد ٣١، آب/أغسطس ١٩٩٣.

الجهاد: العدد ٥٠، كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٨ ـ كانون الثاني/يناير ١٩٨٩؛ العدد ٥٣، آذار/مارس ـ نيسان/أبريل ١٩٨٩.

الحزيمي، ناصر. «الشّباب من التمرّد إلى الطّاعة العمياء.» **الرّياض**: ١٨/ ٦/ ٢٠٠٣.

الحقوق: ٢ حزيران/ يونيو ١٩٩٤؛ ١٨ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤؛ ٥ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٤؛ ١٢ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٤؛ ٢٦ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٤؛ ٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٤؛ ٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٤؛ ١٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٤؛ ١١ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٥؛ ٢٥ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٥؛ ١٥ آذار/ مارس ١٩٩٥؛ ٥ نيسان/ أبريل ١٩٩٥؛ ١٩ تموز/ يوليو ١٩٩٥؛ ٢٦ تموز/ يوليو ١٩٩٥؛ ٢ آب/ أغسطس ١٩٩٥؛ ٦ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٥؛ ١٣ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٥؛ ١١ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٥؛ ٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٥؛ ٦ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٦؛ ٦ شباط/ فبراير ١٩٩٦؛ ٢١ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٦.

الحياة: ٧/ ١٠/ ٢٠٠٤.

الخميس، عبد العزيز. «لماذا الديمقراطيّة وحقوق الإنسان العدوّ الأوّل للسعوديّة؟.» **القدس العربي**: ٣٠/ ١٢/ ٢٠٠٣.

الدعوة: ٣١/ ١٠/ ١٩٨٤؛ ٢٣/ ١١/ ١٩٩٠؛ ٦/ ٦/ ١٩٩١؛ ٢/ ١/ ١٩٩٢؛ ٢٥/ ٩/ ١٩٩٢؛ ٨/ ١/ ١٩٩٣؛ ٢١/ ٥/ ١٩٩٣؛ ١٥/ ٧/ ١٩٩٣؛ ٢٥/ ٣/ ١٩٩٤؛ ١٤/ ٤/ ١٩٩٤؛ ٢٤/ ٤/ ١٩٩٤؛ ١٠/ ٦/ ١٩٩٤؛ ٣٠/ ٦/ ١٩٩٤؛ ١٨/ ٨/ ١٩٩٤؛ ١٥/ ٩/ ١٩٩٤؛ ١٣/ ١٠/ ١٩٩٤؛ ٢٠/ ١٠/ ١٩٩٤.

الذايدي، مشاري. «أبو محمّد المقدسي... رحلة فكر يبذر التعصّب ويحصد الدماء.» **الشرق الأوسط**: ٧/ ٧/ ٢٠٠٥.

ـــــ . «العبيكان... شيخ وفقيه في وجه النوازل.» **الشرق الأوسط**: ١٥/ ٤/ ٢٠٠٥.

ـــــ . «فلسطيني نشأ في الكويت.» **الشرق الأوسط**: ٧/ ٧/ ٢٠٠٥.

ـــــ . «مطبخ بيشاور وطبخة غرناطة.» **الشرق الأوسط**: ١٤/ ٥/ ٢٠٠٣.

ـــــ . «ما بين القصيبي والترابي: العاصفة تهبّ مرّتين.» **الشرق الأوسط**: ٢٨/ ٣/ ٢٠٠٦.

«الردّ الثلاثي.» **الجزيرة العربية**: العدد ٢، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٢.

الرياض: ٣٠/ ٨/ ٢٠٠٣؛ ٣/ ١١/ ٢٠٠٤؛ ١٣/ ٧/ ٢٠٠٥.

زين العابدين، محمّد سرور. «شيخ محدّثي العصر في ذمّة الله.» **السنّة**: العدد ٩٠، رجب ١٤٢٠هـ/ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٩م.

ـــــ . «الوحدة الإسلامية.» **السُّنة**: جمادى الآخرة ١٤١٣هـ/ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٢.

ـــــ . «الوحدة الإسلامية ٧.» **السُّنَة**: جمادى الأولى ١٤١٣هـ/ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٢.

سليمان، محمد. «محمد قطب نموذجاً.» **العصر**: ١٧ أيار/ مايو ٢٠٠٢.

السنّة: العدد ٤٣، جمادى الثانية ١٤١٥هـ/ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٤؛ العدد ٤٥، رمضان ١٤١٥هـ/ شباط/ فبراير ١٩٩٥.

الشرق الأوسط: ١٨/ ٢/ ١٩٩١؛ ١٨/ ٧/ ٢٠٠٩.

الشريان، داود. «الحوار سينجح...» **الحياة**: ٨/ ٣/ ٢٠٠٦.

عكاظ: ١٥ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٦.

العُميم، علي. «عبد الله النفيسي، سيرة غير تبجيلية.» **المجلة**: ٢ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤.

العوضي، محمّد. «سفر الحوالي نموذج للوعي المبكّر.» **الرأي العامّ** (الكويت): ١٤/ ٦/ ٢٠٠٥.

الفرقان: العدد ٢٨، آب/ أغسطس ١٩٩٢.

«فضيلة الشيخ جميل الرحمن في لقاء مع المجاهد.» **المجاهد**: العددان ٥ ـ ٦، نيسان/ أبريل ـ أيار/ مايو ١٩٨٩.

«قراءة ثقافية في تاريخ دورات الجنادرية.» **التقوى**: العدد ١٣١، كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣.

«ليسَت حياةُ المُسلمين المُتَمسّكين بشرع الله حياة لا إنسانية.» **المجتمع**: العدد ٤٥٦، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٩.

المجاهد: العدد ١، صَفَر ١٤١٠ هـ؛ العدد ٩، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٩؛ العدد ١٠، أيلول/سبتمبر ١٩٨٩؛ العدد ١١، وتشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٩.

المجلّة: ٢٨/٤/١٩٩٦.

«المراكز الصيفية ومسيرة الخمسة عشر عاماً.» **الدعوة**: ١٣/٩/١٩٩١.

المسعري، محمد. «البيئة والسلوك والفكر.» **الدعوة**: ١٤/١٢/١٩٩٠.

موسى، عبد الأمير. «حول كتاب حتى لا تكون فتنة.» **الجزيرة العربية**: العدد ٥، حزيران/يونيو ١٩٩١.

«موسى القرني: حرّضت الأفغان العرب.» **الحياة**: ٨ ـ ١٠/٣/٢٠٠٦.

النقيدان، منصور. «تفجيرات العليا وقصة الفكر الإصلاحي.» **الرياض**: ١٥/٥/٢٠٠٣.

«هل كان الأمير سلمان وراء المظاهرة النسائية.» **الجزيرة العربية**: العدد ١، كانون الثاني/يناير ١٩٩١.

٢ ـ الأجنبية

Books

Abir, Mordechai. *Saudi Arabia: Government, Society, and the Gulf Crisis*. London: Routledge, 1993.

____. *Saudi Arabia in the Oil Era: Regime and Elites; Conflict and Collaboration*. London: Croom Helm, 1988.

Aminzade, Ronald R. [et al.] (eds.). *Silence and Voice in the Study of Contentious Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Arebi, Saddeka. *Women and Words in Saudi Arabia: The Politics of Literary Discourse*. New York: Columbia University Press, 1994.

Ayubi, Nazih. *Over-stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*. London: I. B. Tauris, 1995.

Baker, Raymond William. *Islam without Fear: Egypt and the New Islamists*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

Bennani-Chraïbi, Mounia and Olivier Fillieule (dirs.). *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*. Paris: Presses de Sciences Po, 2003.

Bergen, Peter L. *The Osama bin Laden I Know*. New York: Free Press, 2006.

Berling, Willard A. (ed.). *King Faisal and the Modernisation of Saudi Arabia*. London: Croom Helm, 1980.

Blondiaux, Loïc. «Les Clubs: Sociétés de pensée, agencement de réseaux ou instances de sociabilité politique?.» *Politix*: vol. 1, no. 2, 1988.

Bourdieu, Pierre. *Homo Academicus*. Paris: Éditions de Minuit, 1984.

____. *Questions de sociologie*. Paris: Minuit, 2002.

____. *Réponses*. Paris: Seuil, 1992.

Brown, Daniel. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Burke (III), Edmund and Ira M. Lapidus (eds.). *Islam, Politics, and Social Movements*. Berkeley, CA: University of California Press, 1988.

Camau, Michel. *Remarques sur la consolidation autoritaire et ses limites*. Cairo: CEDEJ, 2004.

Coll, Steve. *The Bin Ladens: An Arabian Family in the American Century*. New York: Penguin, 2008.

Commins, David. *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*. New York: Oxford University Press, 1990.

____. *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. London: I. B. Tauris, 2006.

Cook, Michael. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Crystal, Jill. *Oil and Politics in the Gulf: Rulers and Merchants in Kuwait and Qatar*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Dekmejian, R. Hrair. *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World.* 2nd ed. Syracuse: Syracuse University Press, 1995.

Della Porta, Donatella and Mario Diani. *Social Movements: An Introduction.* 2nd ed. Malden: Blackwell, 2006.

Denoeux, Guilain. *Urban Unrest in the Middle East : A Comparative Study of Informal Networks in Egypt, Iran, and Lebano*. Albany, NY: State University of New York Press, [1993].

Dobry, Michel. *Risques collectifs et situations de crise: Réflexions àpartir d'une analyse sociologique des crises politiques*. Paris: CNRS, 1995.

____. *Sociologie des crises politiques: La dynamique de mobilisations multisectorielles*. Paris: Presses de la FNSP, 1986.

Doumato, Eleanor Abdella and Gregory Starrett (eds.). *Teaching Islam: Textbooks and Religion in the Middle East*. Boulder, CO: Lynne Rienner, 2007.

Dresch, Paul and James Piscatori (eds.). *Monarchies and Nations: Globalisation and Identity in the Arab States of the Gulf*. London: I. B. Tauris, 2005.

Encyclopédie de l'Islam. Leiden: Brill, [n. d.].

Fandy, Mamoun. *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*. Basingstoke: Macmillan, 1999.

al-Farsy, Fouad. *Modernity and Tradition in the Kingdom of Saudi Arabia*. London: Kegan Paul International, 1990.

Favre, Pierre (ed.). *La Manifestation*. Paris: Presses de la FNSP, 1990.

____, Jack Hayward and Yves Schemeil (eds.). *Être Gouverné: Hommages à Jean Leca*. Paris: Presses de Sciences Po, 2003.

Gause (III), F. Gregory. *Oil Monarchies: Domestic and Security Challenges in the Arab Gulf States*. New York: Council on Foreign Relations Press, 1994.

Gurr, Ted. *Why Men Rebel*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970.

Hegghammer, Thomas. *Jihad in Saudi Arabia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Herb, Michael. *All in the Family: Absolutism, Revolution, and Democracy in the Middle Eastern Monarchies*. Albany, NY: State University of New York Press, 1999.

Hertog, Steffen. *Princes, Brokers, Bureaucrats: Oil and the State in Saudi Arabia*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2010.

Hudson, Michael. *Arab Politics: The Search for Legitimacy*. New Haven: Yale University Press, 1977.

Johnston, Hank and Bert Klandermans (eds.). *Social Movements and Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.

Kechichian, Joseph A. *Faysal: Saudi Arabia's King for All Seasons*. Gainesville: University Press of Florida, 2008.

Kepel, Gilles. *Jihad: The Trail of Political Islam*. Translated by Anthony F. Roberts. Cambridge: Harvard University Press, 2003

____ . *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*. trans. Jon Rothschild. Berkeley, CA: University of California Press, 2003.

____ . *Fitna: Guerre au coeur de l'islam*. Paris: Gallimard, 2004

____ . *Le Prophète et pharaon*. Paris: La Découverte, 1984.

____ . *The War for Muslim Minds: Islam and the West*. Translated by Pascale Gazaleh. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

____ and Jean-Pierre Milelli (eds.). *Al-Qaeda in Its Own Words*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

____ and Yann Richard (eds.). *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain.* Paris: Seuil, 1990.

Khoury, Philip S. and Joseph Kostiner (eds.). *Tribes and State Formation in the Middle East.* Berkeley, CA: University of California Press, 1990.

Labat, Séverine. *Les Islamistes algériens: Entre les urnes et le maquis.* Paris: Seuil, 1995.

Laoust, Henri. *Pluralismes dans l'Islam.* Paris: Geuthner, 1983.

Le Renard, Amélie. *Le Rose et le noir: Le Développement d'une sphère féminine en Arabie Saoudite.* Paris: Sciences Po, 2005. (Mémoire de DEA en Science Politique)

Lia, Brynjar. *The Society of Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement,* 1928-1942. Reading: Ithaca Press, 1998.

Louër, Laurence. *Transnational Shia Politics: Religious and Political Networks in the Gulf.* London: Hurst, 2008.

Luciani, Giacomo and Hazem Beblawi (eds.). *The Rentier State.* London: Croom Helm, 1987.

Mathieu, Lilian. *Comment lutter? Sociologie et mouvements sociaux.* Paris: Textuel, 2004.

Metcalf, Barbara. *Islamic revival in British India: Deoband, 1860- 1900.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982.

Motabagani, Mazin S. *Islamic Resurgence in the Hijaz Region (1975-1990).* [n. p.: n. pb., n. d.].

Mouline, Mohammed Nabil. *'Ulama al-Sultan: Parcours et évolution dans le champ politico-religieux des membres du comité des grands oulémas (1971-2005).* Paris: Sciences Po, 2005. (Mémoire de DEA en Science Politique)

Moussalli, Ahmad S. *Moderate and Radical Islamic Fundamentalism: The Quest for Modernity, Legitimacy, and the Islamic State.* Gainesville: University Press of Florida, 1999.

Nonneman, Gerd and Paul Aarts (eds.). *Saudi Arabia in the Balance: Political Economy, Society, Foreign Relations*. New York: NYU Press, 2005.

Norton, Augustus Richard (ed.). *Civil Society in the Middle East*. New York: Brill, 1996.

Osa, Maryjane. *Solidarity and Contention: Networks of Polish Opposition*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

Peterson, J. E. *Saudi Arabia and the Illusion of Security*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Randal, Jonathan. *Osama: The Making of a Terrorist*. New York: Vintage, 2005.

al-Rasheed, Madawi. *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

_____. *A History of Saudi Arabia*. New York: Cambridge University Press, 2002.

_____ and Robert Vitalis (eds.). *Counter-Narratives: History, Contemporary Society, and Politics in Saudi Arabia and Yemen*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

Rihani, Amin. *Ibn Sa'oud of Arabia* (1983). London: Kegan Paul, 2002.

Rougier, Bernard. *Le Jihad au quotidien*. Paris: PUF, 2004

_____ (dir.). *Qu'est-ce le salafisme?*. Paris: PUF, 2008.

Roy, Olivier. *L'Islam mondialisé*. Paris : Seuil, 2002.

Saudi Arabia: A Country Study. Washington, DC: Foreign Area Studies, American University, 1984.

Saudi Arabia in the Balance: Political Economy, Society, Foreign Relations. New York: NYU Press, 2006.

Schulze, Reinhard. *Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert: Untersuchungen zur Geschichte der Islamische Weltliga*. Leiden: Brill, 1990.

Sivan, Emmanuel. *Medieval Theology and Modern Politics*. New Haven, CT: Yale University Press, 1985.

Snow, David, Sarah Soule and Hanspeter Kriesi (eds.). *The Blackwell Companion to Social Movements*. Malden: Blackwell, 2004.

Steinberg, Guido. *Religion und Staat in Saudi-Arabien: Die wahhabitischen Gelehrten 1902-1953*. Berlin: Ergon, 2002.

Teitelbaum, Joshua. *Holier than Thou*. Washington, DC: Washington Institute for Near East Policy, 2000.

Tilly, Charles. *La France conteste: De 1600 à nos jours*. Paris: Fayard, 1986.

Trofimov, Yaroslav. *The Siege of Mecca*. New Work: Doubleday, 2007.

Vassiliev, Alexei. *The History of Saudi Arabia*. London: Saqi, 2000.

Vogel, Frank E. *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*. Leiden: Brill, 2000,

Wiktorwicz, Quintan. *The Management of Islamic Activism: Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan*. New Work: State University of New Work Press, 2001.

Wiktorwicz, Quintan (ed.). *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2004.

Wright, Lawrence. *The Looming Tower: Al-Qaeda and the Road to 9/11*. New York: Knopf, 2006.

Al-Yassini, Ayman. *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*. Boulder, CO: Westview, 1985.

Zaman, Muhammad Qasim. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.

Zaydan, Ahmad Muffaq. *The Afghan Arabs: Media at Jihad*. Islamabad: PFI, 1999.

Zeghal, Malika. *Gardiens de l'Islam: les oulémas d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine*. Paris: Presses de Sciences Po, 1996.

Periodicals

Arab News: vol. 15, no. 261, August 1990.

Bayat, Asef. «What is Post-Islamism?.» *ISIM Newsletter*: no. 16, Autumn 2005.

Bourdieu, Pierre. «Genèse et structure du champ religieux.» *Revue Française de Sociologie*: vol. 12, no. 3, 1971.

_____. «Genesis and Structure of the Religious Field.» trans. Jenny B. Burnside, Craig Calhoun and Leah Florence. *Comparative Social Research:* vol. 13, 1991.

Burgat, François et Muhammad Sbitli. «Les Salafis au Yémen, ou La modernisation malgré tout.» *Chroniques Yéménites*: no. 10, 2002

Coll, Steve «Young Osama.» *New Yorker*: 12 December 2005.

Dekmejian, R. Hrair. «The Rise of Political Islamism in Saudi Arabia.» *Middle East Journal:* vol. 48, no. 4, Autumn 1994.

_____. «Saudi Arabia's Consultative Council.» *Middle East Journal*: vol. 52, no. 2, Spring 1998.

Droz-Vincent, Philippe. «Quel avenir pour l'autoritarisme dans le monde arabe?.» *Revue Française de Science Politique*: vol. 54, no. 6, décembre 2004.

al-Fahad, Abdulaziz. «From Exclusivism to Accommodation: Doctrinal and Legal Evolution of Wahhabism.» *79 N. Y. U. L. Rev*: no. 485, 2004.

Fandy, Mamoun. «Safar al-Hawali: Saudi Islamist or Saudi nationalist?.» *Islam and Christian-Muslim Relations*: vol. 9, no. 1, 1998.

Hegghammer, Thomas. «Deconstructing the Myth about al-Qa'ida and Khobar.» *CTC Sentinel:* vol. 1, no. 3, February 2008.

_____. «Terrorist Recruitment and Radicalization in Saudi Arabia.» *Middle East Policy*: vol. 13, no. 4, Winter 2006.

_____and Stéphane Lacroix. «Rejectionist Islamism in Saudi Arabia: The Story of the Juhayman al-'Utaybi Revisited.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 39, no. 1, February 2007.

Hertog, Steffen. «Building the Body Politic: Emerging Corporatism in Saudi Arabia.» *Chroniques Yéménites:* no. 12, 2004.

«Islam in Saudi Arabia: A Double-Edged Sword.» *Economist*: 27 September 2001.

Jones, Toby. «Rebellion on the Saudi Periphery: Modernity, Marginalization, and the Shi'a Uprising of 1979.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 38, no. 2, May 2006.

Kechichian, Joseph A. «The Role of the Ulama in the Politics of an Islamic State: The Case of Saudi Arabia.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 18, no. 1, February 1986.

Kepel, Gilles. «Islamism Reconsidered.» *Harvard International Review*: vol. 22, no. 2, 2000.

Lacroix, Stéphane. «Between Islamists and Liberals: Saudi Arabia's New Islamo-Liberal Reformists.» *Middle East Journal*: vol. 58, no. 3, Summer 2004.

_____ and Thomas Hegghammer. «Saudi Arabia Backgrounder: Who Are the Islamists?.» International Crisis Group, *Middle East Report* : no. 31, 21 September 2004.

Meijer, Roel. «Yusuf al-Uyairi and the Making of a Revolutionary Salafi Praxis.» *Die Welt des Islams*: vols. 3-4, no. 47, 2007.

Le Monde: 5/3/2003.

Newsweek: 17 April 1978

Okruhlik, Gwenn. «Networks of Dissent: Islamism and Reform in Saudi Arabia.» *Current History*: no. 651, January 2002.

Rugh, William A. «Education in Saudi Arabia: Choices and Constraints.» *Middle East Policy:* vol. 9, no. 2, June 2002.

_____. «Emergence of a New Middle Class in Saudi Arabia.» *Middle East Journal*: vol. 27, no. 1, 1973.

Roy, Olivier. «Pourquoi le «post-islamisme»?.» *Revue du Monde musulman et de la Méditerrannée*: nos. 85-86, 1999.

Salamé, Ghassan. «Islam and Politics in Saudi Arabia.» *Arab Studies Quarterly*: vol. 9, no. 3, Summer 1987.

_____. «Political Power and the Saudi State.» *MERIP Reports*: October 1980.

Schmitter, Philippe. «Still the Century of Corporatism?.» *Review of Politics*: vol. 36, no. 1, January 1974.

Weismann, Itchak. «Sa'id Hawwa: The Making of a Radical Muslim Thinker in Modern Syria.» *Middle Eastern Studies* : vol. 29, no. 4, 1993.

Conference

The Sixth Mediterranean Social and Political Research Meeting in Montecatini Terme, Italy, March 16-20, 2005.

Theses

Alshamsi, Mansoor. «The Discourse and Performance of the Saudi Sunni Islamic Reformist Leadership (1981-2003).» (Ph. D. Dissertation, University of Exeter, 2003).

Hegghammer, Thomas. «The Power and Perils of Pan-Islamic Nationalism: Violent Islamism in Saudi Arabia (1971-2006).» (Thèse de Doctorat, Paris, Sciences Po, 2007).

Hertog, Steffen. «Segmented Clientelism: The Politics of Economic Reform in Saudi Arabia.» (Ph. D. Thesis, Oxford, Oxford University, 2006).

Ibrahim, Fouad. «The Shiite Movement in Saudi Arabia.» (Dissertation, King's College, London, 2006).

Jones, Toby. «The Dogma of Development: Technopolitics and the Making of Saudi Arabia, 1950-1980.» (Dissertation, Stanford University, 2006).

Lacroix, Stéphane. «Les Champs de la discorde. Une sociologie politique de l'islamisme en Arabie Saoudite.» (Thèse de Doctorat, Paris, Sciences Po, 2007).

Al-Sultan, Ali A. «Social Class and University Enrollment in Saudi Arabia.» (MA Thesis, Michigan State University, 1979).

هذا الكتاب

زمن الصحوة

الحركات الإسلاميّة المعاصرة في السعوديّة

Stéphane Lacroix

LES ISLAMISTES SAOUDIENS une insurrection manquée

proche Orient puf

إذا كانت الحركات الإسلامية عموماً تمثل عالماً غامضاً بالنسبة إلى الغرب، فإن الحركات الإسلامية في السعودية تحديداً كانت ولا تزال تمثل وسطاً شديد الغموض، ليس فقط بالنسبة إلى الغرب أو العالم العربي، بل حتى للمثقفين والمتابعين في داخل السعودية.

اليوم، ومن خلال كتاب **زمن الصحوة**، يقدم الباحث الفرنسي د. ستيفان لاكروا أطروحته للدكتوراه التي تتناول توثيقاً وتحليلاً لتاريخ وسوسيولوجيا تَشكّل الحركات الإسلامية في السعودية منذ منتصف القرن العشرين وحتى أواخر العقد الأول من القرن الواحد والعشرين، أي المرحلة التي لا تزال بقعة مُعتمة في الوسط البحثي.

يبدأ لاكروا كتابه بلمحة تاريخية عن ولادة المملكة العربية السعودية وتطورها، وينتقل بعدها إلى تحليل كيف انتقل الناشطون الإسلاميون من البلدان العربية ليستقروا في السعودية ولينخرطوا في حركة جمعت بين السياسة من جهة والدين من جهة أخرى، وأطلقت على نفسها اسم «الصحوة». ويتابع مراحل تشكل الصحوة وروافدها الفكرية والسياسية، وأبرز محطاتها وحركاتها ورموزها وانقساماتها وعلاقتها المتفاوتة بالسلطة السياسيّة.

هذا الكتاب يُعد أول بحثٍ أكاديمي موسّع يدرس تاريخ وبنية الحركات الإسلامية في السعودية.. وقد قضى الباحث في سبيل إتمام هذه الدراسة ستة أعوام معظمها في السعوديّة، تتبّع خلالها عشرات المصادر والوثائق، وأجرى عشرات الحوارات مع أهم الشخصيات الفاعلة في وسط الصحوة.

الثمن: ١٦ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-533-89-6
9 789953 533896

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com